Claus Westermann

Dios en el Antiguo Testamento

Esbozo de una teología bíblica

EDICIONES EGA
Bilbao - 1993

INDICE

Página

I. ¿QUÉ DICE DE DIOS EL ANTIGUO TESTAMENTO?
Introducción 11
A.- La historia 14
1. *Teología del Antiguo Testamento y ciencia histórica* 14
2. *Teología del Antiguo Testamento e historia de la salvación* 16
B.- La palabra de Dios en el Antiguo Testamento 18
1. *Dos formas de entender "palabra"* 18
2. *Tres funciones principales de la Palabra* 19
a). La Palabra como anuncio 19
b). La Palabra como instrucción 19
c). La Palabra cultual 20
3. *Revelación en el Antiguo Testamento* 21
C.- Respuesta de la humanidad 23
1. *La respuesta en palabras* 23
2. *La respuesta de la humanidad en la acción* 24
a). Ejecución de los mandatos de Dios 24
b). El sacrificio 25
Conclusión 26

II. EL DIOS SALVADOR Y LA HISTORIA
A.- La experiencia de la salvación 29
1. *Dios fue el salvador de Israel (el "pequeño credo histórico" : Éxodo)* 29
2. *Dios sigue siendo el salvador de Israel* 31
3. *Salvación del individuo, de la humanidad y de todas las creaturas* 32
B.- La acción salvífica y la historia 34
1. *Los elementos de la acción salvífica* 34
2. *La composición del libro del Éxodo* 35
C.- Salvación, bendición y juicio. La comprensión de la historia en el Antiguo Testamento 38

Página

D.- Elementos y ejemplos concretos 41
1. *La historia del mediador* 41
2. *Historiografía del Antiguo Testamento* 43

III. EL DIOS DE LA BENDICIÓN Y LA CREACIÓN
A.- El Creador y la creación 47
1. *La historia de los orígenes (Gn 1-11)* 47
2. *La creación del hombre* 50
3. *La creación del mundo* 51
B.- La bendición 52
1. *El carácter distintivo de la bendición* 53
2. *La bendición en tres transiciones* 54
a). La transición a la *Kulturland* 55
b). La transición a la monarquía 58
c). La transición provocada por el colapso del estado 59
3. *El problema de la bendición en el libro de Job* 61
4. *Paralelos de otras religiones* 61

IV. JUICIO DE DIOS Y MISERICORDIA DE DIOS
A.- Pecado y juicio: Los profetas de juicio 65
1. *El pecado como fenómeno humano* 65
2. *El pecado en la historia del pueblo de Dios* 67
3. *La profecía de juicio* 68
B.- La compasión de Dios y la profecía de salvación 71
1. *La "inconsecuencia de Dios" y los profetas* 71
2. *Misericordia y perdón de Dios* 73
3. *La compasión de Dios por el individuo: pecado y perdón en diferentes contextos* 74
a). El Dios de la familia 75
b). La historia de José 75
c). El perdón en el culto 76
d). El perdón en los Cantos del Siervo 76

V. LA RESPUESTA
A.- La respuesta en palabras 79
1. *La alabanza a Dios* 79
2. *La lamentación* 84

Página

B.- La respuesta en la acción 89
1. *Mandamientos y leyes* 90
a). Relación con la teofanía del Sinaí 90
b). Diferencia entre ley y mandamiento 91
2. *El culto* 93
3. *Algunos puntos de vista para la comprensión del culto en el Antiguo Testamento* 94
a). Dos tipos de culto 94
b). Bendición y salvación en el culto 95
c). El culto como centro de la vida del pueblo 96
d). El aspecto universal del culto 97

VI. EL ANTIGUO TESTAMENTO Y JESUCRISTO
A.- Los libros históricos y Cristo 99
1. *El Dios salvador y la historia del pueblo salvado* 99
2. *La historia de la humanidad y de una familia* 100
3. *El pueblo peregrino de Dios* 101
4. *La bendición en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento* 102
5. *El Espíritu de Dios* 103
6. *La monarquía* 104
B.- El mensaje profético y Cristo 104
1. *La profecía de juicio y Cristo* 105
2. *La profecía de salvación y Cristo* 107
3. *Cristo y la historia de la promesa en el Antiguo Testamento* 108
C.- Cristo y la respuesta del pueblo de Dios 108
1. *El Sal 22 y los salmos de lamentación* 109
2. *Los salmos de alabanza* 110
3. *La respuesta en la acción: la Ley* 112
Conclusión: La cuestión de una teología bíblica 113

I
¿Qué dice de Dios el Antiguo Testamento?

Introducción

¿Qué dice de Dios el Antiguo Testamento (AT)? Hemos de responder a esta pregunta a partir del AT en su totalidad. La tarea de una teología del AT consiste en describir y examinar lo que dice de Dios el AT como bloque, en todas sus partes[1]. Esta tarea no sería correctamente entendida si tomásemos una parte del AT como la más importante y le diésemos más relieve que a las otras; o si considerásemos que el conjunto del AT está determinado por un concepto, como podría ser la alianza, la elección o la salvación; o si uno, de entrada, se preguntase por el centro teológico del AT. El Nuevo Testamento tiene obviamente su centro en el sufrimiento, muerte y resurrección de Cristo, aspectos que son abordados directamente por los evangelios y que constituyen el punto de partida de las epístolas. El AT, en cambio, no se parece en nada a esta estructura. Es, por tanto, imposible aplicar al AT, a partir del Nuevo, el problema del centro teológico[2].

Si queremos describir lo que dice de Dios el AT en su conjunto, hemos de partir del modo en que el AT se presenta a si mismo, aspecto que cualquiera puede reconocer: "El AT narra una historia"

---

1. Ver: Ernst Würthwein, "Zur Theologie des Alten Testaments", *Theologische Rundschau* N.F. 36(1971)185-208.

(Gerhard von Rad). Con esta afirmación hemos dado el primer paso hacia la forma de una teología del AT: si el AT narra en forma de historia lo que tiene que decir acerca de Dios, la estructura de una teología del AT, en consecuencia, debe basarse en acontecimientos más que en conceptos.

¿Pero cómo podemos definir con mayor precisión esta estructura de acontecimientos? Una respuesta obvia a esta pregunta podría ser: la tarea de una teología del AT podría consistir, sin más, en volver a narrar la historia del AT de una manera abreviada y resumida. Así es, de hecho, como lo entendió Gerhard von Rad: "Recontar la historia sigue siendo, en consecuencia, el camino más legítimo de la teología para hablar del AT[3]. Esto sería posible si el conjunto del AT fuese una historia continua, del primero al último capítulo. Pero este no es el caso[4].

El AT ha llegado a nosotros en el formato de una triple estructura, en la que precisamente nació: Torah, Profetas y Escritos; o bien libros históricos, proféticos y didácticos (cuyo núcleo lo constituyen los salmos). Según este esquema tradicional, la Biblia del AT consiste (además de los estratos narrativos) en palabra de Dios, que tiene lugar en los acontecimientos, y respuesta de la humanidad a la interpelación de Dios. Las narraciones de los libros históricos (de Génesis a Crónicas) contienen textos en los que entra en acción la palabra de Dios y textos que testifican la respuesta de la alabanza o la lamentación. Pero la estructura del AT en sus tres partes indica que la narración veterotestamentaria está determinada por la palabra de Dios que tiene lugar en ella y por la respuesta de las personas para quienes Dios actúa y con las que entra en contacto.

En consecuencia, el propio canon del AT pone de manifiesto la estructura de lo que tiene lugar en el AT en sus elementos decisivos[5].

---

2. Ver Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (New York: Harper and Brothers, 1962), 1:115. También Rudolf Smend, *Die Mitte des Alten Testaments* (Zurich: EVZ Verlag, 1970); Gerhard F. Hasel, "The Problem of the Center in the OT Theology Debate", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86(1974)65-82; y Walther Zimmerli, "Zum Problem der 'Mitte des Alten Testaments' ", *Evangelische Theologie* 35(1975)97-118.
3. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 2 vols. (Munich: Chr. Kaiser, 1958) 1:126.
4. Por ejemplo, sería imposible re-narrar los salmos.
5. Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970), habla de la relevancia del canon para una teología bíblica.

De este modo, hemos dado con un punto de partida objetivo para elaborar una teología del AT, independiente de cualesquiera precomprensiones sobre cuál es el elemento más importante del AT e independiente, al mismo tiempo, de cualquier otra decisión teológica previa. Si ahora nos preguntamos por lo que dice de Dios el AT, habremos de buscar el camino hacia la respuesta en esa triple estructura.

¿Pero cómo podemos examinar y describir las múltiples y variadas formas en las que el AT nos habla de Dios? ¿Y cómo expresarlo en unas cuantas líneas maestras? En algunas teologías del AT, escritas hasta la fecha, ha predominado el intento de reducir lo que dice de Dios el AT a términos de amplio espectro, tales como salvación, elección, alianza, fe, kerigma, revelación, redención, soteriología, escatología, etc. Pero al usar estos conceptos nominales se han ido apartando del lenguaje del AT, dominado de manera abrumadora por verbos; aparte de que dicha actitud implica una pérdida de la diversidad de modos con que el AT habla de Dios[6].

Si queremos aclarar las líneas maestras que determinan la manera total de hablar de Dios en el AT y, al propio tiempo, no pasar por alto las numerosas formas en que se expresa dicho lenguaje, habremos de partir de las estructuras verbales. En lugar de abordar la Palabra de Dios desde el punto de vista de los contenidos conceptuales, tendremos que concebirla como una *acción* entre Dios y el pueblo, y determinar sus funciones. En lugar de preguntarnos por un estado de salvación, habremos de preguntarnos por un acto de salvación, y así sucesivamente.

Los vastos contextos del AT deben ser entendidos a partir de estas estructuras verbales. En los libros históricos precisamente, ese vasto contexto es al parecer creado por la relación del Pentateuco con la obra histórica deuteronomista: en el centro del primero se yergue la confesión de alabanza[7]; en medio de la segunda, la confesión del pecado[8]. La estructura tripartita de la obra del Yavista pro-

---

6. La historia pasada de la teología del AT pone de manifiesto lo difícil que resulta escribir una teología del AT realmente omnicomprensiva.
7. Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1966), pp. 1-78.
8. Hans Walter Wolff, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73(1961)171-186.

porciona otro contexto teológicamente significativo: historia de los orígenes, historia patriarcal, historia del pueblo. El Código Sacerdotal está determinado por una estructura básica, según la cual todo cuanto sucede es fruto de la imperiosa palabra de Dios y de su obediente ejecución[9]. En los libros proféticos la cuestión del mensaje de los profetas debe adoptar como punto de partida el oráculo de juicio, común a todos los profetas. Se trata de un factor constante, a partir del cual debe ser entendida la diversidad de expresiones individuales del mensaje profético[10]. El factor constante del Salterio habrá que buscarlo en la estructura de los salmos de lamentación y alabanza. A partir de éstos podemos entender al propio tiempo la variedad de expresiones individuales y cualesquiera otras formas secundarias de estos salmos[11].

Hasta ahora no hemos hecho más que apuntar unos pocos rasgos, suficientes para poner de manifiesto el punto de partida de una teología del AT[12]. A partir de aquí puede expresarse en unas pocas lí neas todo lo que dice de Dios el AT, sin perder de vista las numerosas y diversas formas de las afirmaciones sobre Dios en el AT. La teología del AT queda así determinada, en todos sus aspectos, por el perfil de una historia, una historia que nos ha sido confiada y de la que forman parte el acontecimiento de la palabra de Dios y la respuesta de quienes experimentan dicho acontecimiento.

A.- La historia

1. Teología del Antiguo Testamento y ciencia histórica

¿Qué tipo de historia narra el AT? Desde luego se distingue del concepto de historia tal como lo entiende la ciencia histórica moder-

---

9. Gerhard von Rad, "Die Theologie der Priesterschrift", en *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (Munich: Chr. Kaiser, 1973), pp. 165-188, esp. 187.
10. Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munich: Chr. Kaiser, 1960, 1964).
11. Claus Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (Richmond: John Knox Press, 1965); idem, "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien I* (Munich: Chr. Kaiser, 1964), pp. 266-305.
12. Entiendo aquí el término "teología" en su sentido más simple de hablar de Dios.

na, desde el momento en que cuanto sucede en la Biblia tiene lugar entre Dios y la humanidad, entre el creador y su creación. El concepto de historia del siglo pasado no puede ser aplicado a una teología del AT, puesto que excluye *a priori* las acciones de Dios como parte integrante de la historia. En el AT, las acciones y las palabras de Dios forman parte de todos los acontecimientos; para el hombre bíblico no existe una realidad al margen del obrar de Dios. Lo que mueve la historia tiene lugar entre Dios y los hombres. Esto es lo que Martin Buber define como acontecimiento en diálogo[13]. Todo ello tiene su origen en la creación del hombre. Dios lo ha creado a su imagen, en correspondencia con él, de modo que cualquier cosa puede suceder entre Dios y su creatura[14].

Entre Gerhard von Rad y Franz Hesse surgió hace tiempo una discusión sobre el problema de si la teología del AT debería atender a la historia, tal como puede demostrarse a partir de ciertos acontecimientos, o si debería interesarse por las ideas de la fe de Israel sobre esa historia. Tal discusión partía de presupuestos falsos por ambas partes[15]. Lo que el AT dice sobre la realidad, lo dice sobre Dios; lo que dice sobre Dios, lo dice sobre la realidad.

Esto proporciona un vasto horizonte a la historia contada por el AT. Hablar de Dios significa hablar de la realidad toda. Con las primeras palabras de la Biblia ("En el principio creó Dios el cielo y la tierra") el AT destruye nuestra distinción entre naturaleza e historia. Como Dios opera en todas las cosas, la historia humana entra a formar parte del amplio horizonte de la historia natural de principio a fin. De la creación del mundo se desprende que todo lo creado permanece en manos de Dios, "mientras dure la tierra..." (Gn 8,22); de la creación del hombre se desprende que las acciones de Dios abarcan la historia de toda la humanidad.

---

13. Martin Buber, *Ich und Du* (1923), en sus *Werke*, 3 vols. (Munich: Kösel-Verlag, 1962), 1:77-170; idem, *Schriften über das dialogische Prinzip* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1954), reimpresión en *Werke*, 1:291-305. Sobre el tema, ver también Heinz-Horst Schrey, *Dialogisches Denken*, Erträge der Forschung I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970).
14. Claus Westermann, *Genesis 1-11* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972); idem, *Genesis*, Biblischer Kommentar I (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966), pp. 203-218 (en adelante será citado como *Genesis*).
15. Franz Hesse, "Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit?", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57(1960)17-26; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (1960), 2:7ss.

La historia de la que habla el AT tiene lugar simultáneamente en tres círculos. Cerca del centro se sitúa la historia del pueblo de Dios, que corresponde a la historia política de una nación en medio de otras naciones y que puede ser históricamente representada. En un círculo más amplio se sitúa la historia de la familia humana, de generaciones de familias en una esfera vital personal, enteramente apolítica, tal como es descrita en la historia patriarcal. El círculo mayor corresponde al de la historia de la humanidad en su totalidad, dividida en naciones y residente en la tierra entendida en todas sus dimensiones, visión que constituye la temática de la historia de los orígenes, al principio, y de la apocalíptica, al final. Esta es la idea del Yavista, patente en su combinación de historia de los orígenes (Gn 1-11), historia patriarcal (Gn 12-50) e historia del pueblo (del éxodo a la conquista de Canaán). Se pone claramente de manifiesto en la introducción a la historia patriarcal (Gn 12,1-3), en la que la promesa a Abrahán no se limita a Israel, pueblo de Dios, sino que, recordando a las naciones de las que surgió la humanidad (Gn 10), incluye a las naciones de la tierra: "por ti serán bendecidas todas las familias de la tierra" (Gn 12,3).

2. *Teología del Antiguo Testamento e historia de la salvación*

El concepto de historia de la salvación, acuñado en el siglo diecinueve y dependiente de la comprensión de la historia propia de ese siglo, no puede (al menos por sí solo) hacerse cargo plenamente de una teología del AT[16]. El AT se aleja de un concepto restringido de historia de la salvación al hablar de un acontecimiento entre Dios y los hombres que no se limita a la historia de los actos salvíficos de Dios. Verdad es que la historia del pueblo de Israel comienza con un acto salvífico, y que la confesión de Dios como salvador sigue siendo un concepto decisivo en el Nuevo Testamento. Teniendo estos hechos en cuenta, bien puede hablarse de una historia de la salvación. Pero la obra de Dios en favor de su pueblo no está confinada

16. Presentación clásica de Johann C.K. von Hofmann en *Weissagung und Erfüllung* (1841, 1844). El significado del concepto de "Heilsgeschichte" es ofrecido brevemente por Franz Delitzsch en su comentario al Génesis ([4]1872), pp. 277-284.

en sus acciones salvíficas; su salvación se ve contrastada por su juicio. Pero esta historia tampoco se limita a hablar de Dios como salvador y juez. Menciona también la bendición de Dios, una bendición con una dimensión universalista ya desde el principio. En la estructura del Pentateuco, la relación complementaria de salvación y bendición divinas puede demostrarse por el hecho de que el centro (de Éxodo a Números) habla de la salvación de Dios, mientras que el marco (Génesis y Deuteronomio) se centra preferentemente en la bendición de Dios. El AT distingue entre bendición y actos salvíficos de Dios: éstos consisten en acciones individuales, aquella en una continua actividad relacionada con el poder de la fertilidad, los alimentos, el crecimiento y la ayuda. En la bendición, la actividad del creador (Gn 1,28) alcanza el presente de cada una de las generaciones.

El carácter específico de la historia, tal como se narra en el AT, consiste en el hecho de que la actividad de Dios, de principio a fin, no está relacionada con la misma entidad, es decir, con la nación, sino que abarca, en un concepto universal, todas las formas de comunidad de la historia humana, en el centro de las cuales se sitúa el pueblo de Dios y su historia: familia, tribu, nación y congregación cultual. Todas las esferas de la vida humana participan de esta historia: economía, cultura, política y vida social. Todas estas esferas forman parte, de algún modo, de lo que sucede entre Dios y la humanidad, aunque son necesariamente diferentes según el ámbito: una familia, una tribu en proceso de sedentarización, una villa agrícola o la corte. En consecuencia, también será diferente todo lo que diga de Dios el AT en todas estas situaciones. En este proceso todo tiene su significado y su necesidad: lo que los patriarcas experimentaron sobre Dios y con Dios durante sus desplazamientos y en el seno familiar; lo que experimentó el grupo que salió de Egipto en el mar Rojo, en el desierto y en el Sinaí; la experiencia de las tribus inmigrantes durante sus luchas por establecerse en Canaán; las nuevas experiencias de la llamada del líder; el encuentro con los santuarios de los habitantes de Canaán; la experiencia de la bendición de Dios en la nueva forma de economía, es decir, la agricultura con sus fiestas anuales; la adopción de la realeza, con nuevas promesas y

nuevos riesgos, pasando por el sufrimiento provocado por el colapso de los dos reinos, que ya había sido anunciado por los profetas, hasta la humillación del destierro y el nuevo comienzo de la comunidad cultual, convertida en provincia de un imperio oriental. Toda esta realidad, diversificada en su multitud de formas, es abarcada por la actividad de Dios y movida por la palabra de Dios, pero al mismo tiempo exige una respuesta.

B.- La Palabra de Dios en el Antiguo Testamento

La segunda parte del canon, los profetas, tiene como tema básico el acontecimiento de la palabra de Dios. En ella, las palabras de los profetas individuales son presentadas en el contexto del proceso histórico en el que tienen lugar.

Pero no es sólo esta parte del canon la que trata de la palabra de Dios; al contrario, la palabra de Dios, en todas sus variadas manifestaciones, forma parte de todo lo que dice de Dios el AT. El significado de Dios para su pueblo se manifiesta a la vez en su actividad y en su palabra.

1. Dos formas de entender "palabra"

¿Pero qué significa en el AT la "palabra de Dios"? Desde luego no hay que entenderla sobre la base de su contenido, sino como una acción que tiene lugar entre alguien que habla y alguien que escucha. El propósito de la palabra consiste en llegar al destinatario y provocar su respuesta. Entendida de este modo, la palabra de Dios en sus variadas manifestaciones forma parte de la historia que se nos narra en la primera parte del canon.

En la teología moderna, la "palabra de Dios" es entendida, en gran medida, de forma diferente al uso habitual que de ella hace el AT. La teología moderna la entiende en virtud de su contenido: la palabra de Dios es el contenido de lo que Dios ha dicho[17]. Como tal,

---

17. Karl Barth, "The Doctrine of the Word of God", en *Church Dogmatics* I (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, reim. 1956).

puede concebirse como un dato dado y convertirse en objeto de reflexión. La palabra de Dios queda al margen del proceso de su aparición y, en consecuencia, se convierte en una entidad objetiva a disposición de los especialistas, es decir, en un material con el que el teólogo puede trabajar. Pero toda palabra de Dios, diga lo que diga y acontezca del modo que acontezca, desempeña una función en lo que sucede entre Dios y la humanidad. Fuera de este contexto deja de ser palabra de Dios.

2. *Tres funciones principales de la Palabra*

Podemos distinguir tres funciones principales de la palabra de Dios: anuncio, instrucción o guía, y palabra en el contexto del culto.

a). La Palabra como anuncio

La palabra como anuncio tiene su centro en la profecía, aunque no está confinada a ella. Debido a su carácter, presenta necesariamente dos facetas: anuncia salvación o calamidades, bien como promesa o como anuncio de juicio. Ambos aspectos se compaginan a lo largo de todo el AT, desde la historia de los orígenes a la apocalíptica. Ambos presentan una amplia variedad de formas y pueden tener lugar en una pluralidad de situaciones. Resumiendo, sólo pueden ser representados por una historia de promesas[18] y una historia de palabras de juicio a lo largo del AT.

b). La Palabra como instrucción

La palabra de Dios aparece también como instrucción (Torah). Con el tiempo es descrita en forma de sumarios como Ley; pero las diferentes designaciones que encontramos en el Deuteronomio (mandamientos, estatutos y leyes) ponen de manifiesto que el concepto predominante de Ley abarca diferentes formas y procesos. Mandamiento (prohibición) y ley son procesos básicamente diferentes. El mandamiento o prohibición está formado sólo por una

---

18. Claus Westermann, "The Way of the Promise Through the Old Testament", en B.W. Anderson (ed.) *The Old Testament and Christian Faith* (New York: Harper & Row, 1963, 1969), pp. 200-224.

frase en forma de apelación directa; la Ley es expresada mediante una frase con dos partes, que vinculan la acción y su consecuencia. La ley presupone una institución con el poder de castigar y tomar decisiones; la autoridad del mandamiento es la de Dios que lo da. La exhortación (y la admonición) se relaciona muy de cerca con el mandamiento, sobre todo en la parénesis deuteronómica, que establece una consecuencia, positiva o negativa, en forma de oración condicional. Mandamientos y leyes respondían originalmente a diferentes situaciones vitales, y fueron transmitidos de diferentes modos: en series de mandamientos y en cuerpos legales. Sólo con el paso del tiempo fueron reunidos en las colecciones legales del Pentateuco, y sólo en ese momento nace la "Ley", que incluye mandamientos (exhortaciones) y varios tipos de leyes. En esta forma combinada llegaron a formar parte de la teofanía del Sinaí y se convirtieron en la Ley que Dios dio a su pueblo.

Pero en el AT la palabra de Dios como instrucción no está confinada en las series de mandamientos y de cuerpos legales. Incluye al mismo tiempo encargos, órdenes y mandatos en conexión con el discurrir de la vida diaria, desde la prohibición de comer el fruto del árbol del medio del jardín hasta las órdenes que recibe un profeta comisionado. Estas instrucciones o directrices, dadas a un individuo en una determinada situación, están confinadas a dicha situación, por ejemplo, la orden dada a Abrahán: "Sal de la casa de tu padre" (Gn 12,1). El mandamiento es totalmente diferente; se aplica a cualquier individuo y para todo tiempo, como es el caso de "No tendrás otros dioses ante mí". Este tipo de mandamiento, toda vez que se aplica a cualquier individuo y para todo tiempo, podría ir vinculado al culto y formar parte de él.

c). La Palabra cultual

La palabra cultual tiene su lugar propio en el contexto de una acción sagrada: presupone una asamblea cultual y la existencia de un mediador cultual (sacerdote). Pero la palabra cultual tiene diferentes funciones en el culto mismo. Con la palabra cultual, en particular, está relacionado el anuncio de perdón o de una escucha favorable (formulado en pasado), la colación de la bendición y la proclamación de los

mandamientos. En correspondencia con la palabra cultual están: la *respuesta litúrgica de la congregación, el amén, la alabanza a Dios, el* dicho sacrificial y la confesión. En el acto cultual se combinan: la palabra cultual dirigida al pueblo y la respuesta litúrgica de éste.

Esta palabra cultual se distingue de la palabra de Dios dirigida a un individuo o a un grupo en el transcurso de la vida diaria, por ejemplo, cuando Abrahán, tras alzar el cuchillo, oye una voz: "No descargues tu mano sobre el muchacho" (Gn 22,12); o cuando la llamada va dirigida a un grupo amenazado por un enemigo más fuerte: "No temas" (Dt 1,29); o cuando David oye la palabra por boca de Natán: "¡Tú eres el hombre!" (2 Sm 12,7). La palabra pronunciada y oída en el culto se distingue de estos ejemplos, sobre todo, por el hecho de que quienes se reúnen en un lugar determinado y en un tiempo particular lo hacen dispuestos a escuchar la palabra de Dios, aparte de que, el tiempo sagrado y el lugar sagrado, constituyen un espacio de quietud (Ex 24,15-18), que facilita la disponibilidad a la escucha.

La palabra de Dios en el culto es al mismo tiempo la palabra que ha sido transmitida[19]. En el acto de culto, protegida y asegurada por un tiempo y un lugar peculiares, la palabra es recibida y transmitida de generación en generación. Pero esta palabra de Dios transmitida en el culto, asegurada por la institución y conservada sin alteraciones por ese acto sagrado, acabaría fosilizándose si no estuviese en una relación viva e intercambiable con la palabra de Dios que acontece y es escuchada fuera del culto, en el discurrir de la vida diaria. Siempre deben ir unidas estas dos formas de la palabra de Dios, nunca la una sin la otra.

3. Revelación en el Antiguo Testamento

Venimos hablando de las acciones de Dios y de las palabras de Dios. ¿Pero cómo se relacionan con el concepto de revelación? El AT no tiene un concepto general de revelación[20]. En lugar de este

---

19. "Tradición" en el Antiguo Testamento debe ser entendida, en primer lugar, como el proceso de transmisión; secundariamente, como aquello que ha sido transmitido.
20. Un concepto general de revelación se presupone, por ejemplo, en Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1947), pp. 82-112.

concepto general, el AT ofrece ocasiones especiales en las que aparece Dios actuando o hablando. El Dios que *habla* a su pueblo o a un individuo se revela de manera diferente al Dios que *actúa* en favor de su pueblo o de un individuo. Existen, por tanto, dos tipos diferentes de revelación en el AT: los actos salvíficos de Dios, relacionados con la epifanía o llegada de Dios, y la palabra de Dios, vinculada a la teofanía. Se trata de dos procesos diferentes, cuya historia puede rastrearse a lo largo del AT[21].

El Dios salvador es el Dios que llega. Autorrevelación tiene aquí el mismo significado que llegar. En todo caso, se trata de llegar en una situación de angustia. Según una representación primitiva, la llegada de Dios iba acompañada de conmociones cósmicas y trastornos en la naturaleza, como puede observarse, por ejemplo, en la liberación de Egipto o en el periodo de los jueces (a tenor del comienzo de la canción de Débora en Jue 5,4-5). Posteriormente, tales epifanías sirven para presentar a Dios que llega a juzgar y castigar a su pueblo. Al final, en los escritos apocalípticos, Dios llega a juzgar al mundo. Cuando se trata de su relación con el individuo, esta llegada de Dios ocupa un lugar especial en las lamentaciones: la petición de la venida de Dios precede a la petición de su intervención salvífica. El Dios salvador es el Dios que llega[22].

El Dios que habla está relacionado con la teofanía, tal como puede observarse, por ejemplo, en la teofanía del Sinaí (Ex 19-34)[23]. La teofanía se diferencia de la epifanía en que su objetivo no es la acción de Dios, sino su palabra. Otra diferencia consiste en que sólo la teofanía exige o establece un lugar sagrado. En las narraciones patriarcales encontramos también esta relación de la teofanía y el lugar sagrado, por ejemplo, (Gn 28). También aparece la teofanía en las visiones de vocación profética, aunque en una forma distinta.

---

21. Claus Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, pp. 69-72. Por el contrario, Jörg Jeremias, *Theophanie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), propone un concepto general de teofanía.
22. Como en el Antiguo Testamento el Dios salvador y el Dios juez son siempre el Dios que llega, esta llegada de Dios está exclusivamente relacionada con la salvación y el juicio. Al mencionar al Dios de la bendición o al creador, nunca se habla de una llegada.
23. Claus Westermann, "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift", en *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (Munich: Chr. Kaiser, 1974), pp. 115-137.

Pero el AT nunca habla de revelación en conexión con la bendición o la creación. Nunca encontraremos en el AT nada parecido al concepto de revelación a través de la creación (*revelatio generalis*)[24]. La sosegada y continua bendición de Dios no necesita una revelación.

C.- Respuesta de la humanidad

1. La respuesta en palabras

La obra de Dios, al menos en parte, se manifiesta en acciones y palabras. De manera análoga, la respuesta del hombre tiene lugar en la palabra y en la acción. En ocasiones, la respuesta del hombre en palabras es una reacción inmediata enmarcada en el discurrir de la vida diaria, como puede ser un grito de alabanza, una palabra de agradecimiento o un voto[25]. Puede también que la respuesta sean las palabras dirigidas a Dios en el santuario, las plegarias o canciones cultuales que se nos han transmitido en el Salterio. Toda la historia narrada en el AT tiene carácter de diálogo. Esta acción alternante entre Dios y los hombres se manifiesta especialmente en el hecho de que algunos elementos que aparecen en los libros históricos como respuestas inmediatas, en el transcurso de la vida diaria, son canonizados y fundidos en una unidad compacta en los Salmos. Todos los componentes individuales de la lamentación (llamada a Dios, queja, demanda de ayuda y voto) pueden también formar parte de una narración, como es el caso del voto de Jacob (Gn 28,20-22) o de la queja de Sansón (Jue 15,18). En todos estos casos, los elementos de la plegaria forman parte necesariamente del suceso narrado, que quedaría incompleto sin la respuesta humana. En consecuencia, hemos de considerar los salmos sencillamente como el centro de una historia de la plegaria que recorre el AT de principio a fin, desde la queja de Caín a la alabanza de Dios en la apocalíptica. Podemos

---

24. La distinción entre *revelatio generalis* y *revelatio specialis* no tiene raigambre bíblica. Ver Claus Westermann, *Genesis I*, pp. 240-241.
25. Adolf Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel* (Leipzig: Eduard Pfeiffer, 1931).

distinguir tres estadios en la historia de la plegaria en el AT: las plegarias de los libros históricos, brevemente formuladas; las plegarias del Salterio, que constituyen el punto central de ese proceso; y las largas plegarias en prosa del periodo postexílico[26].

Alabanzas y lamentaciones, los dos principales tipos de salmos, están en relación con la acción de Dios en la salvación y el juicio, y con sus respectivos anuncios. La experiencia del sufrimiento, resuena en la lamentación dirigida a Dios; la de la alegría, en la alabanza a Dios. Lamentación y alabanza son dos polos que abarcan la totalidad de la existencia humana. Esta polaridad está en relación con la existencia humana entre el nacimiento y la muerte, existencia que se mueve entre la profundidad y la altura, entre momentos de hundimiento y situaciones de felicidad[27].

2. *La respuesta de la humanidad en la acción*

La respuesta de la gente en hechos consiste en llevar a cabo, en el marco de la vida diaria, lo que les ha sido ordenado. A esto habrá que añadir el sacrificio, el acto específico dirigido a Dios en el santuario.

a). Ejecución de los mandatos de Dios

Los libros históricos hablan de la respuesta humana en relación con las actividades de la vida diaria. En ellos el modelo dominante

---

26 Consultar el artículo "Gebet" en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: J.C.B. Mohr, ³1958), vol. II, cols. 1213-1217.

27 Claus Westermann, "Anthropologische und theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen", *Liturgisches Jahrbuch* 23 (1973) 83-96. También en Peter H.A. Neumann (ed.), *Zur neueren Psalmenforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), pp. 452-468.

A la respuesta en palabras podríamos añadir la respuesta en el pensamiento. El verbo *dbr* presenta los dos aspectos de hablar y pensar. En los salmos, hablar a Dios puede cambiar en hablar de Dios. Hablar de Dios es lo que llamamos teología (ver nota 12). En la alabanza y la lamentación podemos observar un hablar a Dios que da paso a un hablar de Dios (o a un pensar en él), como es el caso de Sal (30; 34; 39; 49; 90; 139). En el Antiguo Testamento, el hablar a Dios precede al hablar de Dios. Entendida de este modo, la teología en el Antiguo Testamento se desarrolla a partir del hablar a Dios; básicamente forma parte de la respuesta del hombre, de la respuesta de la humanidad.

En el Antiguo Testamento, pensar en Dios significa ante todo tratar de entender lo que Dios hace y ha hecho. Tratar de entender significa interpretar. El Antiguo Testamento nos ofrece gran cantidad de pensamiento teológico, desde las breves reflexiones de los salmos, mencionados arriba, hasta las imponentes obras teológicas del Yavista, del escritor Sacerdotal, del Deuteronomista, del Cronista y de otros muchos. Todas estas obras teológicas reflejan la historia de Dios y el hombre, de Dios y su pueblo.

tiene dos partes: Dios manda algo y el hombre lo ejecuta. El AT presupone que la persona que ha recibido un mandato de Dios es capaz de llevarlo a cabo, y que lo hará en circunstancias normales. Cuando Dios ordena a Abrahán "Sal..." y poco después se nos dice "Abrahán salió...", es obvio que el patriarca ha cumplido el deseo de Dios. Incluso un vidente pagano como Balaán es capaz de cumplir la voluntad de Dios cuando le ordena no maldecir a Israel, sino bendecirlo. Los mandamientos de Dios son de tal naturaleza que cuentan con las posibilidades humanas: "Porque el precepto que yo te mando hoy no es cosa que te exceda ni inalcanzable" (Dt 30,11)[28]. Si no fuera esto así, sería imposible distinguir entre obediencia y desobediencia, y precisamente la alternancia de estas dos actitudes es lo que determina el curso de la historia de Israel. El mensaje de juicio y la acusación de los profetas sólo tienen lugar cuando la desobediencia del pueblo ha llegado a límites que lo requieren. En el AT, la relación del pueblo con Dios presupone que la gente puede decir "sí" a Dios y actuar de acuerdo con este "sí".

b). El sacrificio

El sacrificio, que es el acto específico dirigido a Dios en el contexto del culto, tiene una historia desigual en el AT[29]. La historia de los orígenes presenta el sacrificio como algo necesario para la existencia humana: en (Gn 4) como respuesta inmediata a la bendición de Dios; en (Gn 8,20-22) como respuesta a su salvación. Aquí, como en cualquier otro lugar del AT, se da por supuesto que el sacrificio constituye un fenómeno de la religión como tal, y no algo peculiar de la relación de Israel con Dios. Pero sigue siendo un factor decisivo, para la comprensión del sacrificio en Israel, el hecho de que los seres humanos fueron creados no para servir a los dioses, como en los mitos babilonios de la creación, sino para obedecer el mandato de Dios, para cultivar y preservar la tierra[30]. En con-

---

28. Cuando en (Jos 24,19) Josué dice al pueblo "No podéis servir al Señor...", lo hace en relación a una situación específica, desde el punto de vista deuteronomista. La frase no debe ser tomada como una afirmación de tipo general.
29. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1961), pp. 415-423.
30. Claus Westermann, *Genesis I*, pp. 298-302.

secuencia, el sacrificio del AT nunca podría ocupar el lugar de la observancia de la voluntad de Dios en la vida diaria. El AT suele mencionar la obediencia como opuesta al sacrificio ("la obediencia es mejor que el sacrificio"), pero nunca al revés. Esto permite que la historia entre Dios y su pueblo siga adelante, aun cuando la destrucción del templo imposibilitase la celebración de sacrificios.

Conclusión

Hemos podido ver que, cuando el AT habla de Dios, se refiere a un acontecimiento o a una historia que tiene lugar entre Dios y el hombre. Como en todas las historias del mundo, se dan por ambas partes acción y reacción, palabra y respuesta. Las acciones y palabras de Dios, y las palabras y acciones de los hombres, constituyen los elementos básicos de la historia de Dios y la humanidad, de Dios y su pueblo.

¿Pero qué es lo que mantiene unido todo lo que tiene lugar entre Dios y la humanidad? ¿Qué es lo que lo convierte en historia real, en una historia con principio y fin? Sencillamente, la unicidad de Dios. Israel confiesa: Yavé es nuestro Dios; Yavé es único. El creador es el mismo que el salvador y el juez; el Dios que salva es el mismo Dios que bendice; sólo hay Uno a quien alabar y a quien quejarse, porque sólo hay Uno en quien confiar. En consecuencia, existe un hilo conductor capaz de mantener sujeto todo lo que sucede entre Dios y la humanidad; por tanto, existe una historia real con principio y fin. Como dice Dios en el Deuteroisaías: "Yo soy el primero y el último" (Is 44,6).

En este aspecto encontramos una diferencia fundamental entre Israel y sus vecinos. Si existen *muchos* dioses, todo lo que sucede, sucede en primer lugar entre los dioses. Si sólo hay *un* Dios, todo lo que sucede, tiene lugar entre este único Dios y su creación, incluyendo su pueblo. La confesión de un solo Dios constituye la respuesta a la obra de un solo Dios, obra dedicada sólo a su creación y sólo a su pueblo. Como es un Dios único, posibilita una historia

entre Él y el mundo, una historia que empieza con Dios y termina con Dios: "Yo soy el primero y el último"[31].

31. Claus Westermann, "Creation and History in the Old Testament", en V. Vatja (ed.) *The Gospel and Human Destiny* (Minneapolis: Augsburg, 1971). La unicidad de Dios no es una doctrina atemporal en el Antiguo Testamento; el concepto general de monoteísmo no es suficiente para explicarlo. El hecho de la unicidad de Dios se explica de diferentes modos en las diferentes épocas del Antiguo Testamento. Las etapas más importantes son: (1) el primer mandamiento; (2) el *shema* de (Dt 6,4); (3) el mensaje del Deuteroisaías. Ver Werner H. Schmidt, *Das erste Gebot* (Munich: Chr. Kaiser, 1970).
En este bosquejo de una teología del Antiguo Testamento podríamos perder de vista a la Sabiduría. Pero, en mi opinión, la Sabiduría no forma parte directamente de la teología del Antiguo Testamento, pues se trata de un género profano, a pesar de las afirmaciones sobre Dios del libro de los Proverbios. La conexión entre Sabiduría y teología tiene lugar en los estadios tardíos de la literatura sapiencial. El lugar original de la Sabiduría en el marco de las afirmaciones sobre Dios del Antiguo Testamento está en relación con la creación de la humanidad. A la humanidad se le concede la habilidad de comprender el mundo y de buscar su camino en él. Ver *Genesis I*, pp. 436-467 (sobre Gn 4,17-26). Ver también Walther Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1972), pp. 136-146. Cf. mi artículo "Weisheit im Sprichwort", en *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, 149-161.

II
El Dios Salvador y la Historia

A.- La experiencia de la salvación

1. Dios fue el salvador de Israel (el "pequeño credo histórico": Éxodo)

"El AT cuenta una historia" (Von Rad). Pero, la historia que cuenta el AT, no puede ser comparada ni con el concepto de historia desarrollado a partir de la ilustración, y que adquiere su forma decisiva en el siglo XIX, ni con una historia religiosa o de salvación, en cuanto opuesta a la historia profana. Nosotros deberemos remontarnos en el tiempo a un concepto más amplio de historia, en el que ambos aspectos no existían todavía por separado, un concepto capaz de abarcar, al mismo tiempo, los acontecimientos históricos y los religiosos, y que sería más apropiado al modo en que el AT nos habla de la historia. El AT nos informa de lo que tiene lugar entre Dios y el pueblo y entre el pueblo y Dios, implicando así palabras y acciones en ambas direcciones. Como todos los acontecimientos se enmarcan en un diálogo, debieron tener su comienzo en un encuentro. Este encuentro es descrito en el AT como éxodo, acontecimiento con el que empieza la historia de Dios con su pueblo[1].

---

1. En las teologías del Antiguo Testamento de Gerhard von Rad y de Walther Zimmerli, el acontecimiento del éxodo constituye el punto de partida.

El relato de la salvación de Egipto constituye el núcleo del Pentateuco, como lo pone de manifiesto el "pequeño credo histórico" (Von Rad)[2], que resume, en unas pocas frases, la información que nos proporciona el libro del Éxodo. De este modo, la estructura del pequeño credo coincide, a grandes rasgos, con la estructura de todo el libro. La importancia de este breve sumario, de lo que Dios ha hecho en favor de Israel, radica en el hecho de que ha sido transmitido en forma fija, tal como aparece, por ejemplo, en la presentación de los sacrificios de (Dt 26), o en el relato de las acciones de Dios que los padres narran a sus hijos (Dt 6). De hecho, todos los pasajes que presentan en breves resúmenes la historia de Israel con Dios, tienen un punto de partida común: el encuentro con el Dios salvador. El encuentro, que es una categoría personal, domina toda la historia de Dios con Israel.

Este encuentro tenía lugar como experiencia de salvación. El AT en su totalidad lo pone de manifiesto con tal profundidad y densidad que su importancia es evidente. Ningún otro aspecto del AT se le puede comparar, ni siquiera aproximativamente. La liberación de Egipto comienza con la historia de la nación en el libro del Éxodo; en ella se basa la confederación tribal en los prolegómenos de la instalación en Palestina (Jos 24), y el propio Deuteroisaías se refiere a ella al final de la historia del estado, con su promesa de liberación del destierro de Babilonia.

La liberación de Egipto está relacionada con el culto de diversos modos: es recitada con ocasión de la presentación de los primeros frutos (Dt 26); al menos una parte del relato de la liberación constituye la razón de ser de la Pascua (Dt 16); finalmente, la experiencia del éxodo es recordada en la alabanza de los salmos litúrgicos, por ejemplo, (Sal 136) y en las lamentaciones, por ejemplo, (Sal 80; Is 63-64). La acción salvífica de Dios, al comienzo de la historia de Israel, es considerada como núcleo de la tradición, de la transmisión a futuras generaciones (Dt 6; Jue 6,13). Los mandamientos y leyes se basan en este acontecimiento de los inicios del pueblo, especialmente en el prólogo del Decálogo (Ex 20; Dt 5) y en la parénesis deuteronómica.

---

2. Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, pp. 1-78.

Los profetas, al pasar revista a la historia, se refieren en particular a dicho acontecimiento como elemento de contraste (Am 2; 3; Jr 2; Ez 19; 20; 23). Mencionamos aquí sólo los pasajes más importantes[3].

Todas las partes del AT (a excepción de la literatura sapiencial[4]) ponen de manifiesto la imperecedera memoria del encuentro con el Dios salvador en los orígenes del pueblo. Está claramente presente en todas las esferas de la vida de Israel. Pero no se trata de un mero recuerdo del pasado, sino de un factor teológico con una clara función en el presente, como lo ponen especialmente de manifiesto algunos pasajes de los profetas y de los salmos[5].

2. *Dios sigue siendo el salvador de Israel*

La experiencia de la liberación significa para Israel que Yavé *sigue siendo* el salvador de Israel. Su naturaleza de salvador, al comienzo de la historia del pueblo, hace que su liberación siga siendo esperada, suplicada y experimentada. Yavé es el Dios salvador, tanto de la existencia y la historia del pueblo como de la existencia e historia del individuo. Los libros históricos informan de ulteriores actos de salvación y liberación. La liberación de Egipto fue seguida de numerosas experiencias de salvación y de cuidados por parte de Dios: durante la travesía del desierto, en el momento de la instalación, en el periodo de los jueces y (con menos frecuencia) en el de los reyes, especialmente al comienzo de éste, cuando se le garantiza a Israel un rey para liberarlo de la amenaza filistea. La continua experiencia de la salvación de Dios es más explícita en las lamentaciones comunitarias, donde los orantes solicitan la liberación de alguna calamidad presente mediante referencias expresas a las precedentes acciones salvíficas de Dios (como en Sal 80 e Is 63-64).

---

3. Cf. los ejemplos ofrecidos por Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972), pp. 48-50.
4. El autor no toma en consideración el libro de la Sabiduría, que no forma parte del canon de las confesiones protestantes. (N. del T.).
5. Claus Westermann, "Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen", en *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien I*, pp. 306-335.

Durante el destierro, el Deuteroisaías promete la liberación de la cautividad de Babilonia bajo la imagen de un nuevo éxodo.

A decir verdad, la idea de un Dios salvador en el presente y en el futuro aparece a lo largo y ancho de los libros históricos, de los profetas y de los salmos[6].

3. Salvador del individuo, de la humanidad y de todas las creaturas

La referencia a Dios salvador está también en relación con la vida privada en la esfera personal. La mayor parte de los salmos individuales hablan de los actos salvíficos de Dios: el grito provocado por algún problema, en las lamentaciones individuales; el relato de la experiencia de liberación de la muerte, en las alabanzas declarativas individuales; la alabanza al Dios salvador "que ve en lo profundo" (Sal 113, traducción del autor), en un grupo de salmos descriptivos de alabanza (himnos). Pero, esta experiencia del Dios salvador en la vida del individuo, no está relacionada con los actos salvíficos de Dios en la historia de Israel (el Sal 22 es casi la única excepción). Las experiencias de la vida privada pertenecen a una esfera diferente. Las narraciones patriarcales, por ejemplo, hablan de los actos salvíficos de Dios en la vida privada: en la salvación de un niño a punto de morir de sed (Gn 21); en el peligro que corrieron los antepasados en un país extranjero (Gn 12,10-20); en la salvación de un hombre de manos de su hermano (Gn 32) o del hijo menor (Gn 37 y 44)[7].

Pero hay una ulterior expansión de la idea. En el AT los actos salvíficos de Dios no están confinados a su pueblo y a los individuos. En la historia de los orígenes y en la apocalíptica se amplían a toda la humanidad y a los animales. En la narración del diluvio (Gn 6-9), Dios, al propio tiempo que destruye su creación, es un Dios salvador, que preserva a la humanidad y a los animales de la destrucción mediante un resto. La apocalíptica habla en términos análogos de

---

6. Respecto al contenido de éste y de los siguientes apartados, pueden consultarse los artículos *nsl* y *ys'* de E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Zurich: Theologischer Verlag, 1971).
7. Claus Westermann, *Genesis II*, Introducción: "La religión de los padres".

destrucción y salvación (Is 24-27). Esto quiere decir que los actos salvíficos de Dios carecen de límites. Tienen lugar entre el pueblo de Dios, en la vida del individuo, y en favor de la humanidad y de los animales.

Al hablar de la salvación de Dios en la esfera de la historia nacional, en la de la vida del individuo y en la de la humanidad y de toda la creación, el AT pretende afirmar que la salvación de Dios tiene un significado de largo alcance. La experiencia de la salvación forma parte de la totalidad de la existencia humana. Se trata de algo que todos conocemos, de una experiencia vivida siempre y en cualquier lugar a lo largo de la historia de la humanidad, hasta la actualidad.

Se basa en el hecho de que los seres humanos son creaturas. Ciertamente, han sido creados para la vida (como *nepes hayâ* "ser vivo"), pero su vida es limitada. De estas limitaciones de la vida humana, de las que nos habla (Gn 2-3), se desprende que los seres humanos, mientras vivan, estarán siempre en peligro y serán vulnerables a las agresiones. Si sobreviven al peligro, experimentarán lo que significa ser salvado. Esto puede aplicarse al individuo, a las comunidades humanas y a la humanidad en su totalidad. No hay existencia humana libre de peligro; pero ser salvado forma parte de la existencia humana.

Los actos y experiencias de salvación pueden presentar diferentes modalidades, pues los peligros y amenazas que se ciernen sobre los seres humanos pueden ser tan variados y adoptar formas tan distintas como la existencia humana misma. Esta diversidad no altera en lo más mínimo el hecho de que Dios fue, es y será el salvador. En esta afirmación coinciden el Antiguo y el Nuevo Testamento. En ambos testamentos, el hecho de que Dios sea salvador constituye un aspecto de su divinidad. La salvación de Dios en Cristo ocupa el centro del Nuevo Testamento. Cristo es proclamado *soter*, al propio tiempo que *soteria* es el término clave del Nuevo Testamento. Podría parecer que el término salvación, usado en el libro del Éxodo, tiene muy poco que ver con el uso de la misma expresión en el Nuevo Testamento; pero lo importante es que Dios es salvador tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Esta conclusión no necesita una exégesis particular; es independiente de los distin-

tos modos en que se entienda la relación entre ambos testamentos. Existe un hecho que no podemos discutir: tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el Dios salvador ocupa el lugar central[8].

B.- La acción salvífica y la historia

1. Los elementos de la acción salvífica

Causa cierta extrañeza observar que, cuando el AT habla del salvador y la salvación, no hace hincapié en el *estado* creado por ésta (*salvation*), sino en el *proceso* salvífico (*saving*). En consecuencia, cuando aplicamos al AT la expresión "historia de la salvación", se perciben ciertos desajustes, porque el AT no narra una historia de salvación, sino una historia de los actos salvíficos de Dios[9].

El proceso de la salvación en el AT tiene lugar en una característica secuencia de acontecimientos. La salvación puede acontecer de diversas maneras y ser formulada de diferentes formas; pero la estructura básica siempre es la misma: dificultad - llamada desde la dificultad - escucha - salvación - respuesta del hombre salvado. Dos de estos cinco elementos son comunes a cualquier lenguaje de salvación, en especial al lenguaje secular: la dificultad y la salida de la dificultad (acción salvífica)[10]. Los otros tres elementos añaden la palabra a los meros acontecimientos: por parte del hombre, la llamada desde la dificultad y la respuesta; por parte de Dios, la palabra del salvador que, cuando escucha la llamada, precede a la intervención salvífica. Estos tres elementos convierten la salvación en un acontecimiento dialógico; merced a ellos, la experiencia de la salva-

---

8. Este dato ha sido oscurecido por el uso de algunas expresiones nominales. Si usamos el término "salvación" como realidad objetiva (*salvation*), entonces la diferencia es evidente: la salvación del Nuevo Testamento es diferente de la del Antiguo Testamento. Pero si hablamos de la *actividad salvífica* de Dios (*saving*), entonces se pone de manifiesto lo que tienen de común ambos testamentos: los dos hablan del Dios salvador.
9. George Ernest Wright, *God Who Acts* (London: SCM Press, 1952). Sin embargo, cuando el Antiguo Testamento habla de bendición, subraya el *estado* causado por ella.
10. En casi todos los periódicos la salvación se entiende de esta manera. Consultar *The Skin of Our Teeth*, de Thornton Wilder.

ción se convierte en un encuentro con el Dios salvador, encuentro con el que empezó la historia de Israel.

El "credo histórico" de (Dt 26,5-11)[11] pone de manifiesto esta secuencia o estructura de acontecimientos:

Historia previa	5: "*Mi padre fue un arameo errante...*"
Dificultad	6: "*Pero los egipcios nos oprimieron...*"
Llamada	7a: "*Entonces gritamos al Señor...*"
Escucha	7b: "*El Señor escuchó nuestra voz y vio nuestra aflicción...*"
Salvación	8: "*Y el Señor nos sacó de Egipto...*"
	9: "*nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra...*"
Respuestas de los salvados	10: "*Por eso ahora traigo las primicias de los frutos...*"
	11: "*te postrarás ante el Señor y harás fiesta...*".

Este credo no describe hechos históricos aislados (como piensa Von Rad), sino un continuo proceso cuyos elementos individuales forman parte de un todo[12]. La fuerza de la tradición de este credo no se basa en la suma de acontecimientos individuales, sino en el hecho de que tantos y tan variados acontecimientos, experimentados entre Egipto y Canaán, han sido fundidos en un tenso arco histórico, que conduce al hombre de la necesidad a la salvación.

2. *La composición del libro del Éxodo*

La composición del libro del Éxodo está basada en la misma estructura, aunque considerablemente ampliada. Parte de la ampliación se percibe en el credo histórico mismo; la salvación ha sido dividida en dos etapas: la *salida* de Egipto y la *entrada* en Canaán, en clara correspondencia con la descripción de la salvación en el libro del Éxodo. En la sección relativa al "oir" se descubre una segunda ampliación. La escucha del grito del pueblo va unida al

11. Leonhard Rost, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1965).
12. Tampoco estoy de acuerdo con la opinión de Martin Noth de que aquí han sido resumidos los grandes temas de la tradición del Pentateuco (ver nota 3 de este capítulo). El texto de (Dt 26,5-11) no consiste en un resumen de temas, sino en la descripción de un proceso en etapas.

anuncio del mediador salvífico, que sirve de enlace entre la opresión en Egipto y la llegada a la tierra prometida. A la historia de la acción salvífica de Dios, que abarca un largo periodo de tiempo, se suma el esquema de promesa y cumplimiento. Naturalmente hay otras muchas ampliaciones, pero está claro que la estructura del credo se refleja ostensiblemente en la composición del libro del Éxodo[13].

A la historia previa aludida en (Dt 26,5) corresponde la expresión "los que vinieron a Egipto" (Ex 1,1, traducción del autor). La opresión (Dt 26,6) es descrita con detalle en (Ex 1,6-22). La llamada de desesperación (Dt 26,7a) se presupone en (Ex 3,7.9). La escucha (Dt 26,7b) está en relación con la promesa del éxodo. La salida de Israel de Egipto guiado por Dios (Dt 26,8.9) abarca los libros del Éxodo, Levítico y Números. La respuesta del pueblo salvado se refleja en el salmo de alabanza de (Ex 15).

La serie de ampliaciones tiene que ser entendida a la luz de esta estructura básica, pues sólo en relación con ella es significativa. (Ex 2-5) introduce al mediador (Moisés), que transmite la promesa de salvación a los israelitas oprimidos en Egipto. El éxodo es descrito en dos fases: en primer lugar, la liberación de una larga opre-

---

13. La perícopa del Sinaí (Ex 19-24) no encaja en la estructura de los acontecimientos, tal como han sido diseñados hasta ahora. Ya lo han puesto de manifiesto Von Rad y otros (ver Von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, pp. 1-78). Esta perícopa se basa en la teofanía en la que Israel recibe los elementos básicos del culto como acción sagrada; también las leyes y mandamientos se atribuyen a esta teofanía. La alianza (bᶜrît) forma también parte de este contexto, especialmente en (Ex 19,3-8 y 24,3-8). Lo que ha tenido lugar entre Dios y su pueblo se pone de manifiesto en el cap. 19 (sin el ulterior añadido de vv. 3-8) y en (24,15-18) (P), que no usa el término bᶜrît. Este término ("alianza") no forma parte de la creación de Israel como pueblo; más bien está relacionado con la etapa que se despliega a partir de dicho acto creador. Su propósito es el de interpretar, pues no describe originalmente el acontecimiento del Sinaí.
Este dato está corroborado por la historia de la palabra bᶜrît. Su sentido original es el de una vinculación o declaración (u obligación) solemne, de tal modo que una promesa, por ejemplo, puede ser denominada bᶜrît (Ernst Kutsch, artículo "bᶜrît", en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, cols. 339-352). Como tal, puede también ser definido como obligación mutua así en (Gn 31,43-54). El uso de bᶜrît para definir las relaciones de Dios con su pueblo es más bien tardío, quizá sólo a partir del Deuteronomio (según Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969]). Otro tanto puede decirse de bᶜrît como concepto teológico clave en (P), sobre todo en (Gn 17) (Claus Westermann, "Genesis 17 und die Bedeutung von berit", en *Theologische Literaturzeitung 101* [1976] 161-170). Una puesta al día del problema en D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma: Pontificio Istituto Bíblico, 1963). Bibliografía complementaria en L. Perlitt, *Bundestheologie*.

sión, a la que van vinculados los portentos y las plagas de Egipto (Ex 7-11); en segundo lugar, la salvación del peligro de muerte, es decir, el milagro del mar (Ex 12-14). La conducción de Israel a Canaán ha sido ampliada con el relato de las andanzas por el desierto de (Ex 16-18) y (Nm 10-22), con nuevos peligros y sucesivas ayudas por parte de Dios.

(Ex 32-34), ruptura y renovación de la alianza, constituye otra ampliación que, aunque no está directamente relacionada con la estructura de la salvación, se desprende de ella. Esta ampliación se fundamenta en el hecho de que los salvados se niegan a responder al salvador. La negativa conduce a la apostasía, que implica un juicio y sus consecuencias. El becerro de oro simboliza la apostasía del pueblo y su servidumbre a otros dioses. Esta fue la gran tentación tras la instalación en Canaán, a juzgar por las acusaciones de los profetas (Elías, Oseas). La colocación de este relato de la apostasía del pueblo (y del subsiguiente juicio), inmediatamente después de los favores de Dios (fundamento de la historia del pueblo), es obra de ulteriores estudiosos de la tradición.

Pero estos elementos, que dan forma a la historia del éxodo y de la conducción a la tierra de Canaán, son ampliados al margen de esta sección histórica y determinan una gran parte del AT (como podemos ver en la introducción del deuteronomista al libro de los Jueces). Los actos salvíficos de Dios continúan; él sigue siendo el salvador de Israel, como hemos podido comprobar antes. El anuncio de la salvación forma parte de la tensión expectante entre promesa y cumplimiento. El anuncio de juicio hace acto de presencia cuando se le niega al salvador la respuesta adecuada. Ambos anuncios, juicio y salvación, dominan el mensaje profético. El acontecimiento del que habla el libro del Éxodo es un acontecimiento en diálogo. El encuentro empieza con la llamada desde la desesperación; la alabanza de los salvados constituye la respuesta al salvador. Alabanza y lamentación son precisamente las dos principales formas de salmos. La composición del libro del Éxodo coincide con las acciones y disposiciones básicas de las tres principales partes del canon.

C.- Salvación, bendición y juicio. La Comprensión de la historia en el Antiguo Testamento

Hay, sin embargo, ciertas secciones del AT que no están en relación directa con los acontecimientos salvíficos. La segunda parte de la promesa del éxodo ("Os daré una tierra que mana leche y miel") nos introduce en un nuevo escenario de la historia de Israel, un escenario en el que ya no predomina la acción salvífica, como ocurría en la conducción de Egipto a Canaán. Estamos hablando del periodo ulterior al establecimiento en la nueva tierra y a la formación del estado. Este periodo se caracteriza más por la bendición que por las acciones salvíficas de Dios[14]. La transición tiene lugar en el Deuteronomio, donde el término teológico predominante es la bendición. Tras la instalación, la realeza y el culto están esencialmente determinados por este aspecto; también los cuerpos legales pertenecen a esta época. La bendición determina, también en gran parte, la historia patriarcal: el Creador bendice a sus creaturas.

La bendición será el tema de la siguiente parte de este libro, pero la menciono ahora para corregir la habitual comprensión que se tiene del obrar de Dios en la historia de su pueblo. Durante mucho tiempo se ha considerado que el carácter distintivo de la teología del AT era la intervención del Dios de Israel en la historia. Al afirmar esto se pretendía resaltar el contraste con los dioses del Próximo Oriente, que eran concebidos como fuerzas de la naturaleza, poderes cósmicos, cuyo obrar estaba determinado por una comprensión cíclica del tiempo[15].

Bertil Albrektson puso serias objeciones a esta tesis, pues, según él, también los vecinos de Israel atribuían a sus dioses intervenciones en la historia[16]. Sobre estas mismas bases, también James Barr ha puesto de manifiesto que el AT no habla sólo de las actividades de Dios en la historia[17]. Ambas objeciones están justificadas. Von Rad, apoyado en su concepto de historia de la salvación, había parti-

---

14. Ha puesto de manifiesto este aspecto Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, pp. 54-58.
15. Especialmente Gerhard von Rad y G.E. Wright (ver su *God Who Acts*).
16. Bertil Albrektson, *History and the Gods* (Lund: Gleerup, 1967).
17. James Barr, *Old and New in Interpretation* (London: SCM Press, 1966).

do del presupuesto de que en el AT la obra de Dios en la historia se compone sólo de acciones, es decir, de hechos en los que interviene históricamente, salvando o juzgando. Y combinaba este punto de vista con una interpretación puramente lineal de la comprensión del tiempo en el AT. El tiempo era considerado exclusivamente como moviéndose en dirección hacia una meta. Ninguna de estas dos ideas de Von Rad puede ser aceptada. Ya en la historia de los orígenes, la comprensión del tiempo como movimiento hacia una meta es combinada con una idea cíclica, perceptible en el ritmo de la creación, sobre todo en (Gn 8,22): "Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche"[18]. En el movimiento del tiempo participan siempre los elementos cíclicos y los lineales, aunque para Israel fue más importante la idea de movimiento hacia una meta. Lo cíclico está inserto en el ritmo de la creación; sin ello no existiría el tiempo lineal.

Por lo que respecta a la otra objeción: en el AT el obrar de Dios en la historia no está expresado sólo mediante acciones. En él se habla también de un continuo obrar de Dios, igualmente importante, que no puede ser reducido a acciones individuales y que se denomina bendición. Todo el ámbito de la naturaleza, y no sólo la historia, se convierte en objetivo de las acciones de Dios.

Esta es la razón por la que habrá que redefinir el carácter específico de la comprensión de la historia en el AT. Ya hemos visto que el segmento de historia que va del éxodo al establecimiento en Canaán no es descrito como una secuencia de acontecimientos aislados, sino, más bien, como un suceso ininterrumpido, cuya estructura básica está formada por acciones salvíficas entendidas como acontecimiento en diálogo (ver más abajo). Ahora hemos de preguntarnos por el modo en que continuó esta historia.

El Deuteronomio vuelve la mirada atrás y, al mismo tiempo, apunta al peligro de que, en la seguridad de una existencia sedentaria, el pueblo no sepa responder adecuadamente, es decir, al peligro de la apostasía. La toma de conciencia de este peligro se advierte en la emergencia y continuo aumento del anuncio profético de juicio.

---

18 Claus Westermann, *Genesis I*, 606-614.

Este dato contrasta necesariamente con la acción salvífica y su anuncio en el acontecimiento del éxodo. Aunque Israel habite al abrigo de su propia tierra y en ciudades seguras bajo la protección de un rey, siempre estará en peligro. Sólo que esta vez se trata de un peligro diferente, de un peligro que surge de dentro, causado por la apostasía. Aunque parezca paradójico, la intención del anuncio del juicio de Yavé sobre su pueblo es semejante al anuncio de la salvación en los comienzos: Yavé desea apartar a su pueblo del peligro de muerte que se cierne sobre él. De este modo, el anuncio profético de juicio, que coincide con la existencia del estado y la realeza, empuja hacia adelante la historia que había empezado como acción salvífica de Yavé en favor de su pueblo.

Al final de este periodo histórico se pone de manifiesto la veracidad de lo que venimos diciendo. La salvación anunciada por el Deuteroisaías (y también por Ezequiel) tras el juicio, es decir, tras la catástrofe política, no es otra que la liberación del yugo de Babilonia. La liberación de este nuevo exilio está relacionada con el anuncio de la salvación de Egipto al principio, pero también con la profecía de juicio. De este modo, se percibe un cambio ahora en el proceso de la salvación: ésta sólo puede tener lugar como resultado del perdón (Is 40,1-11; 43,22-28). Podemos descubrir esto a partir de la estructura del proceso de la salvación: este anuncio de perdón aparece vinculado a la escucha de Dios (llamada desde el sufrimiento). Entre la salvación del principio y la salvación del destierro de Babilonia discurre un periodo histórico en el que se ha ido acumulando la culpa, una culpa que sólo puede ser eliminada por Dios mismo mediante el anuncio del perdón[19].

Creemos haber puesto de manifiesto así la relación entre la salvación al principio mediante el anuncio de juicio y la salvación al final a través del perdón. Ahora podemos sacar la siguiente conclusión: esta relación es única y peculiar de la historia de Yavé con su pueblo Israel. Esta es sólo *una* línea (la historia de Yavé con su pueblo encierra muchas más cosas), pero la única que pone de manifiesto el carácter peculiar de la historia de Israel y Yavé.

---

19. Esto corresponde a la relación entre la obra histórica deuteronomística y el Pentateuco.

D.- Elementos y ejemplos concretos

Para desarrollar, en todos sus aspectos, el tema que venimos tratando tendríamos que tener presente los elementos individuales del proceso de salvación en su propia historia: la llamada desde el sufrimiento (historia de la lamentación en el AT), el anuncio de la salvación (historia de las palabras de salvación en el AT), la historia del mediador y la historia de la alabanza a Dios. A esto deberíamos añadir las narraciones o informes relativos a las necesidades experimentadas por el pueblo y a la salvación, es decir, la historiografía del AT.

1. La historia del mediador

Sólo podemos esbozar, en unas pocas líneas, dos de los elementos mencionados anteriormente. La historia del mediador es una parte de la historia de Yavé con su pueblo Israel. Las palabras y las acciones de Dios pueden ser transmitidas a su pueblo a través de un hombre. El mediador no es una figura atemporal; la tarea de los mediadores sólo es posible en un marco histórico. La historia patriarcal no conoce, sin embargo, la figura de un mediador; lo que se dice o se hace entre Dios y los patriarcas tiene lugar directamente. La historia del mediador comienza al mismo tiempo que la historia del pueblo. Así, Moisés hace de mediador de las palabras y acciones de Dios. Hace de mediador del anuncio de la salvación, pero, al mismo tiempo, actúa como tal en el éxodo: es el guía a través del desierto. Por otra parte, Moisés nunca ejerce el cargo de guía en la batalla.

Tras la instalación, el oficio de mediador se diversifica: Dios libera a su pueblo a través de mediadores de la acción, los llamados guías carismáticos. Se trata de personas que conducen al pueblo en guerras de liberación, nunca de agresión. También los reyes son mediadores de la salvación; Dios se los concede al pueblo para que le libre de la opresión de los filisteos. Saúl constituye la transición entre el guía carismático y la realeza. Después de él, los reyes desarrollan una peculiar teología real, determinada por la bendición (ver más abajo).

Los mediadores de la acción, es decir, los hombres que ejercían la mediación de un acto liberador, salvífico de Dios, al ser llamados y capacitados por Él para llevar a cabo la lucha por la liberación, ocupan sólo el breve espacio de tiempo que va de la instalación en Canaán a la definitiva instauración de la monarquía. Después el oficio de mediador de la acción se caracteriza por su discontinuidad. En esa época nació la importante expresión *ruaj yhwh* (espíritu de Yavé)[20]. Los profetas se convierten en mediadores de la palabra de Dios. Pero habrá que precisar esto. Los profetas se convierten en mediadores de la palabra de Dios en relación con la historia, aspecto que debe ser distinguido de la palabra de Dios en el contexto del culto, donde los mediadores son los sacerdotes. Para el AT, el mediador de la palabra, es mucho más importante que el mediador de la acción. El oficio de mediador de la palabra tiene dos etapas: al comienzo de la monarquía es mencionado en los libros de los Reyes como un oficio en el que el mensajero tenía que anunciar la salvación y el juicio de Dios, pero el juicio sólo al rey. A partir de Amós cambia el panorama: el juicio de Dios se anuncia a todo el pueblo. Aunque sigue en vigencia, dentro de ciertos límites, el anuncio de la salvación, lo que predomina es el anuncio de juicio.

Este predominio del anuncio de juicio hace que el mensajero de Dios, el profeta, tenga que sufrir también con la transmisión de su mensaje. Se pone esto de manifiesto sobre todo en el libro de Jeremías, donde el sufrimiento del profeta se materializa en sus lamentaciones (Jr 10-20). Esta función del profeta está muy cerca de la de Moisés, que, como mediador de la obra de Dios en favor de su pueblo, tuvo que padecer por su cualidad de guía sin poder (lamentaciones de Moisés).

Pero mientras en el caso de Jeremías la persona y su destino forman parte del oficio de mensajero, en los Cantos del Siervo Sufriente del Deuteroisaías ocurre algo parecido a lo que veíamos al principio de la historia con Moisés: el oficio de mediador vuelve a ser un oficio que implica, al mismo tiempo, palabra y "acción" (aquí el sufrimiento ha ocupado el puesto de la acción). Su sufrimiento en

---

20. Consultar el artículo "*ruah*" en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, 726-753.

favor de su pueblo comunica a éste la salvación. Lo importante del caso es que este oficio de mediador no vuelve a aparecer en el AT como parte integrante de la historia de Israel, como ocurrió con los casos precedentes. La forma poética de los Cantos del Siervo no deja patente ninguna relación con la historia. Si el Nuevo Testamento afirma de Cristo, en todos los momentos decisivos, lo que los Cantos del Siervo afirman del Siervo Sufriente, entonces toda la historia del oficio del mediador en el AT podría estar representada por una proclividad cuya meta es Cristo, una meta ya señalada por los Cantos del Siervo.

2. *Historiografía del Antiguo Testamento*

Sólo podemos abordar la historiografía del AT en unos pocos puntos. El núcleo del Pentateuco lo forma la historia de una acción salvífica. Esta acción fue, antes de nada, cantada en un breve himno de alabanza (Ex 15,1-21), que desde el principio estuvo vinculado a un breve relato del acontecimiento (Ex 14). La alabanza de los salvados se convirtió en el núcleo del Pentateuco, como hemos podido ver en relación con el "credo" de (Dt 26).

Del mismo modo que el Pentateuco se basa en una confesión de alabanza, la historia deuteronomística se basa en una confesión de pecado, que surge de la convicción de la culpa. Tras la catástrofe, el pueblo tuvo que admitir que la acusación profética había sido fundada[21]. Los discursos, que aparecen en diversos lugares de toda la Historia Deuteronomística, ponen de manifiesto que la confesión de culpa, tras la catástrofe, constituye el núcleo de esta obra[22].

De este modo encontramos un punto de contacto entre el Pentateuco y la Historia Deuteronomística que se corresponde con lo previamente dicho: que en el Pentateuco predomina el anuncio de la salvación (o la promesa) y en la monarquía el anuncio de juicio. Éste condujo a la catástrofe, circunstancia que provocó la confesión de culpa. Pero hemos de volver a insistir en que este punto de con-

---

21. Como puede verse en el libro de las Lamentaciones.
22. Hans Walter Wolff, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes" *ZAW 73* (1961) 171-186. También en W. Brueggemann (ed.), *The Vitality of Old Testament Traditions*, pp. 83-100.

tacto sólo puede representar *una* línea, aunque eminente, en la totalidad de los acontecimientos descritos; y no deberíamos someter esa totalidad al rigor de un esquema. Además sería imposible debido a una ulterior peculiaridad de la historiografía del AT: su desarrollo a partir de la descripción de elementos individuales. Y todavía podemos verificar esto, pues, al elaborar los grandes complejos literarios, los cultivadores de la tradición no destruyeron las pequeñas unidades, sino que las conservaron: una multitud de formas de lenguaje que se corresponden con sus respectivos contenidos.

En un proceso de tradición que ocupa tantos siglos puede descubrirse una multitud de formas de lenguaje que ponen de manifiesto la obra de Dios en diferentes momentos y en diversas formas de comunidad. Predominan las formas de lenguaje profano: narraciones familiares en la historia patriarcal; leyendas de santuarios durante la transición a la instalación en Canaán; sagas tribales, sagas heroicas y sagas sobre ciertos lugares durante el periodo de los Jueces; las variadísimas historias de los grupos que anduvieron errantes entre Egipto y la tierra prometida; narraciones de promesas; relatos sobre encuentros con Dios, sobre alianzas de tribus y peleas entre ellas. A esto habría que añadir la gran cesura provocada por el establecimiento de la monarquía y, al mismo tiempo, por el comienzo de la historia escrita, que produjo las grandes obras del Yavista y de la Narración de Sucesión y, finalmente, los grandes panoramas históricos del exilio y de la comunidad en torno al templo, es decir, la obra deuteronomística y la historia del cronista[23].

De aquí se desprende que la historiografía del AT presenta dos aspectos. Uno es el aspecto teológico mencionado más arriba, que confiere su cohesión al AT (confesión de alabanza y confesión de culpa). El otro aspecto se corresponde con el hecho de que se trata de una historiografía viva, desarrollada a partir de cada hecho individual, tal como fue experimentado y transmitido por el individuo en las breves formas narrativas que consideró más adecuadas. Mediante estas formas, la historiografía abarca todos los ámbitos de

---

23. Cf. las introducciones al Antiguo Testamento, en especial la de Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen: J.C.B. Mohr, ³1964).

la vida, que a su vez están insertados en los grandes contextos teológicos. Su núcleo no está directamente vinculado ni con una historia política ni con una historia de "salvación", puramente religiosa. Se trata de una historia que incluye la existencia humana en todos sus ámbitos y que recibe su contexto y significado de la relación entre Dios y el hombre.

III
El Dios de la Bendición y la Creación

A.- El Creador y la creación

La primera frase de la Biblia implica que ésta pretende hablar de todos los seres. Cuando habla del creador, habla del universo. El relato de la creación, al comienzo de la Biblia, señala el horizonte en el que va a tener lugar lo que ella quiere decir sobre Dios. El Dios de la Biblia entra en relación con todo el mundo (Gn 1) y con toda la humanidad (Gn 2). Si tanto el Yavista (J) como el autor del Código Sacerdotal (P) empiezan sus respectivas obras (J apunta a la historia de Israel; P al culto en Israel) con la creación y la historia primordial, está claro que el obrar del Dios del pueblo de Israel no se ve coartado por los límites de ese pueblo, pues es Señor de la historia universal y Señor del cosmos. Este es el amplio contexto en el que va a tener lugar todo lo que suceda entre Israel y su Dios, todo lo que suceda entre un individuo y Dios.

1. La historia de los orígenes (Gn 1-11)

Los primeros once capítulos de la Biblia hablan de este amplio contexto[1]. La creación del mundo implica su posible destrucción

1. Claus Westermann, *Genesis I*, 752-806; idem, "Die theologische Bedeutung der Urgeschichte", en *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, 96-114.

poder de la reproducción y del crecimiento; el creador bendice a sus creaturas. La bendición es efectiva en la sucesión de las generaciones dentro de las profundas dimensiones del tiempo (Gn 5) y en la imponente dimensión del espacio más allá de la anchura de la tierra (Gn 10).

La bendición del creador es efectiva en el movimiento de las generaciones de la raza humana a través del tiempo y del espacio; es efectiva en el constante ritmo de concepción, nacimiento y muerte. Con este ritmo de vida las obras del creador (el creador y la creación) abarcan a todas las generaciones, con independencia de pueblo, raza, nación o religión. Siempre que haya vida, el creador está trabajando. En la creación, el creador reconoce que "todo era bueno". Como la palabra *tob* significa bueno y hermoso, también la belleza forma parte de la creación y queda reflejada en la alabanza al creador.

Con la afirmación de que Dios creó al hombre a su imagen (Gn 1,26-27), P, expresa el carácter especial del hombre entre todas las manifestaciones de vida. Esta idea vuelve a aparecer al comienzo del capítulo quinto, cuando se empieza a hablar de las series de generaciones. Dios ha creado al hombre a su imagen. Esto quiere decir que ha quedado establecida una relación entre el creador y *esta* creatura, de tal modo que uno pueda hablar y el otro responder. Esta es la peculiaridad del hombre entre todas las creaturas. Se trata de una dignidad que sólo él posee: la dignidad humana. Las consecuencias son de gran alcance: todos los hombres poseen esta dignidad a lo largo de las generaciones (Gn 5) en toda la tierra (Gn 10). Puede ser violada, profanada o ignorada por la gente, pero no puede ser destruida. Ha sido conferida por el creador a la creatura humana. Mientras el hombre exista, será como Dios lo ha creado en relación con Él. Aquí la Biblia hace una afirmación sobre el hombre como creatura de Dios, independiente de la relación que el propio Dios tiene con su pueblo elegido: la dignidad humana se atribuye también a todos los que no pertenecen al pueblo de Dios: los no-israelitas, los "paganos", los ateos. La dignidad humana se atribuye innegablemente a todos, incluso a los enemigos de la fe[2].

dor para todas las generaciones, inc
mo de su obrar. Sin la muerte, tal ri
ha sido creado por Dios en un arco
to a la muerte. Cuando ésta llega en
tigo, pues depende directamente de
esta perspectiva es algo bueno y sig

Pero hay algunas muertes que n
vida humana es vulnerable y está
cuencia, la creación tiene su contr
amenaza a los seres humanos: la h
mente relacionada con el relato de la
den en realidad comprenderse como
de que el creador sostiene a su creac
las catástrofes pasadas y venideras
entre catástrofes; ningún poder del
den alterar ese dato. Pero la promes
asegura a todas las generaciones qu
bar con la bendición del creador. Ni
sus medios técnicos, podrán alter
poner fin a la humanidad.

En la historia de los orígenes qu
ción del hombre aparece en primer p
del peligro que va inextricablement
el pecado ha infligido al hombre. Co
pueden llegar a ser culpables ante
(Gn 4); pueden verse en el peligro
han sido impuestos (Gn 3; 6,1-4; 11,
"caída", que sería heredada por lo
bien quiere decir que los seres hum

3. Es Dios, como Creador, quien confiere sentido a la
estos términos. Cf. los artículos *mut* (*morir*) y *hayah*
Alten Testament.

(Gn 6-9); la creación de la vida implica su conservación mediante el

La bendición del creador, media

pueden llegar a transgredir su mandato (que trata de defenderles), y que tal transgresión los separa de Dios[5].

2. *La creación del hombre*

La creación del hombre, tal como es descrita por el Yavista, pone de manifiesto una comprensión de los seres humanos como creaturas que casi ha sido totalmente perdida de vista por la teología cristiana. Los seres humanos que simplemente existen como individuos separados no son el tipo de creaturas que Dios pretendió. De la existencia humana forman parte el espacio vital (el jardín), la provisión de alimento (los árboles del jardín), el trabajo (el mandato de cultivar y preservar) y especialmente la comunidad ("una ayuda adecuada a él", Gn 2,18). Esta compleja descripción de la creación del hombre implica que la gente, como creaturas de Dios, no pueden verse privados de su espacio vital, de su provisión de alimento, de su trabajo y de su comunidad. Sólo son humanos *en* esas relaciones, no más allá de ellas en una existencia abstracta. Una antropología teológica que pretenda describir al hombre como tal, sin esas relaciones, sólo en relación con Dios, no se ajusta a la definición del hombre como creatura de Dios. Si esto fuera reconocido y aceptado, implicaría un cambio decisivo en el modo en que la teología habla del hombre.

Existe una estrecha conexión entre esta compleja comprensión de la creación del hombre y el significado de la bendición en el AT. Es precisamente la eficacia de la bendición lo que hace que persistan todos esos aspectos de la existencia humana: la bendición de Dios permite que el alimento necesario para la humanidad crezca sin malograrse, preserva un espacio vital para los seres humanos, hace que la gente tenga éxito en el trabajo y garantiza la paz (*shalom*) en la comunidad. Una teología orientada sólo soteriológicamente es proclive a considerar todas estas relaciones como irrelevantes y, por tanto, a tener en cuenta a la humanidad sólo tras haber hecho abstracción de ellas. Pero esta actitud está en desacuerdo con

---

5. Claus Westermann, *Genesis I*, 374-380.

la comprensión que nos ofrece el AT. La historia que se nos narra aquí abarca todas las áreas de la vida; los seres humanos son entendidos dentro del arco vital que va del nacimiento a la muerte, con todo lo que esta vida implica.

3. La creación del mundo

Lo mismo podría aplicarse, aunque con distintos matices, a la creación del mundo[6]. En el AT la totalidad del universo es, en primer lugar, algo que tiene lugar; sólo secundariamente algo que existe. De aquí se desprende que, si Dios es el creador del mundo, entonces todo lo que sucede en el mundo, de principio a fin, está en sus manos. Lo que empezó con la creación del cielo y la tierra tiene que llegar a su destino: la historia del cosmos y la historia de la naturaleza, la historia de la humanidad y la historia de sus gentes. En consecuencia, cuando el AT habla del creador y de la creación hay que pensar en un universalismo que atribuye al Dios a quien Israel descubre como salvador todo lo que sucede desde el principio al final del tiempo. Por eso, en el AT el final del tiempo se corresponde con el principio del tiempo; la apocalíptica, que habla de un nuevo cielo y una nueva tierra, se corresponde con la creación del cielo y la tierra. La hondura de las raíces de esta correspondencia entre principio y fin se pone claramente de manifiesto en el hecho de que, en la estructura de la historia de los orígenes (Gn 1-11), creación y diluvio van juntos. El diluvio presenta rasgos apocalípticos; la promesa del final del diluvio expresa sus límites: "Mientras dure la tierra...". O sea, que no durará siempre[7].

Este universalismo, de acuerdo con el cual todos los acontecimientos son abarcados por Dios, aparece muy pocas veces en el AT, si exceptuamos la historia de los orígenes y la apocalíptica. Pero, de vez en cuando, aparece algún destello: cuando al principio de la historia patriarcal se habla de la bendición de Dios para todas las generaciones de la tierra, o cuando el (Sal 148) invita a todas las creaturas del cielo y de la tierra a alabar a Dios. En consecuencia, no tiene

6. La creación del hombre y la creación del mundo eran tradiciones originalmente independientes.
7. Claus Westermann, *Beginning and End in the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).

nada de extraño que, aparte de los primeros capítulos de la Biblia, el creador es mencionado en amplios contextos, y en tres lugares que pretenden precisamente poner de relieve el aspecto universal de la obra de Dios. En el mensaje del Deuteroisaías, las dimensiones de la obra de Dios en la creación sirven para que la gente, que padece con desesperación la cautividad de Babilonia, se abra a una nueva esperanza: "El Señor, el Dios eterno que ha creado los confines de la tierra, no se cansa ni se fatiga" (Is 40,28; traducción del autor). En el libro de Job, y en directa oposición a una doctrina de la retribución rígida y de estrechas miras, la majestuosa grandeza del creador es, al mismo tiempo, la grandeza de quien tiene misericordia de los que sufren. Finalmente, la alabanza de los salmos, que ensalzan a Dios en la plenitud de su divinidad desde la salida del sol hasta su ocaso, de principio a fin.

B.- La bendición

En el relato de la creación de P, el creador bendice toda manifestación de vida: "Creced y multiplicaos..." (Gn 1,28)[8]. El creador opera a través de esta bendición. La bendición pretende abarcar a todos los seres vivos; es universal. A diferencia de ella, la acción salvífica de Dios consiste en una especial preocupación por quienes han sido salvados. En consecuencia, la experiencia de la salvación proporciona una historia particular: la historia de quienes han sido salvados, la historia de la salvación. Pero, quienes han sido salvados, siguen siendo tan humanos como cualesquiera otras personas, y necesitan, por tanto, esa bendición que abarca a todos. Necesitan participar de los dones de la bendición, de la existencia física, del alimento y el vestido, de la conservación social y económica de la sociedad en la que viven, y de la continuación de la vida de una

8. Gerhard Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1970); Claus Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (Munich: Chr. Kaiser, 1968); idem, art. "Blessing", en *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplement* (Nashville: Abingdon, 1977); idem, "Der Frieden (*shalom*) im Alten Testament", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, 196-229.

generación a otra. En el AT, todo esto recibe el nombre de obra de Dios a través de la bendición, una bendición que abarca a todos los hombres y en la que participan también quienes han sido destinados a vivir una historia especial con Dios.

1. El carácter distintivo de la bendición

La bendición es un obrar de Dios diferente de la salvación, en cuanto que, a diferencia de ésta, no es experimentada en acontecimientos particulares o en una secuencia de acontecimientos. Se trata del sosegado, continuo e inadvertido obrar de Dios, que no puede ser captado en momentos o fechas. La bendición tiene lugar en un proceso gradual, como es, por ejemplo, el proceso de crecimiento, maduración y decadencia. No se trata del relato de una serie de acontecimientos, de las grandes acciones de Dios; también los intervalos forman parte de ella. En ellos Dios va concediendo un crecimiento y una prosperidad que pasan inadvertidos en el marco de un obrar sosegado, en el que permite que los niños nazcan y crezcan, en el que concede éxito al trabajo. El Dios de la salvación es también el Dios de la bendición.

El significado de esta forma de hablar de la bendición es que cada cual relacione con Dios toda su vida, de día a día y de año a año. El hombre recibe de mano de Dios toda su vida, especialmente en la monotonía diaria, en la que nada especial sucede. Este matiz se pone de manifiesto en un hecho: en el AT bendición y saludo están íntimamente relacionados; las palabras "bendición" y "paz" sirven, al mismo tiempo, para saludar[9].

El discurrir de los acontecimientos de la vida diaria tiene lugar a veces en la familia. Las dos formas comunitarias más importantes que determinan la vida humana, la nación y la familia, son diferentes. En la historia de la nación predominan la salvación y el juicio de Dios; en la familia, la bendición. Por eso, las narraciones patriarcales forman parte del AT; tienen algo esencial que decir sobre el hombre en relación con Dios y en su calidad de creatura, con todas

---

9. Al hebreo *shalom* corresponde el latín *salus*; ambos términos sirven para saludar.

sus necesidades y capacidades, en sus etapas de crecimiento y madurez, en el desarrollo y el ocaso de sus poderes, en el curso de la vida diaria y en el arco existencial entre nacimiento y muerte, siempre en el radio de acción de un pequeño círculo de personas que determinan el curso de los días y de la vida.

El ciclo de Abrahán, interesado en el nacimiento de un niño, es introducido por una promesa de bendición (Gn 12,1-3); está en relación con la amenaza que se cierne sobre un niño, con la madre y el padre. Se nos cuenta cómo un niño es salvado de morir de sed, cómo es acogido por Dios y devuelto, cómo, el ya joven, encuentra una esposa y puede así dar paso a una nueva generación, y cómo una familia queda abierta al futuro precisamente mediante su hijo.

El ciclo Jacob-Esaú trata de dos hermanos que viven en una misma familia, de la pelea entre ellos y de sus consecuencias. En la historia de José la bendición va unida a la paz (*shalom*), que originalmente significa que, en una comunidad, las personas forman un todo en mutua relación. Se nos cuenta cómo la paz de una familia estuvo a punto de destruirse y cómo se recompuso a pesar de todo[10].

Lo que Dios obra en las familias de las narraciones patriarcales, lo que los miembros de una familia experimentan respetando a Dios, todo ello forma parte inextricablemente de lo que la Biblia dice de Dios. Sin esto no existiría el Dios de la Biblia. El Dios de la salvación es también el Dios de la bendición.

En el Nuevo Testamento ocurre lo mismo. Los dos primeros capítulos del evangelio de Lucas narran acontecimientos familiares, en analogía con la historia patriarcal. El evangelista dice que la acción de Dios a través de la bendición, tal como queda expresada en el contexto de la familia, continúa en la vida y en el ministerio de Jesús de Nazaret. Si no nace un niño, no puede haber un salvador[11].

2. *La bendición en tres transiciones*

En las tres transiciones más importantes de la historia de Israel se ponen de manifiesto, al mismo tiempo, la interrelación entre bendi-

10. Claus Westermann, *Genesis*, Introducción: "La religión de los padres".
11. Ver cap. VI: "El Antiguo Testamento y Jesucristo".

ción y salvación, y la distinción entre ambas realidades.

a). La transición a la *Kulturland*

Empecemos con la transición de la vida errante por el desierto a la vida en la tierra de cultivo. La promesa que encontramos al principio del éxodo tiene dos partes: salvación mediante el éxodo de Egipto y conducción a "una tierra hermosa y espaciosa, que mana leche y miel". Este es el lenguaje de la bendición, que describe la belleza y abundancia de la tierra prometida. Es un lugar de bendición, adonde Dios quiere guiarlos. Cuando Israel llega a la tierra y adopta los hábitos de la vida sedentaria, la bendición adquirirá entonces una importancia decisiva[12]. Durante su vida por el desierto, después del éxodo de Egipto, el pueblo dependía totalmente de la salvación y preservación por parte de Dios; el camino fue una continua y abrupta alternancia de necesidad y de rescate. Una vez establecidos en Canaán, el pueblo empezó a depender del ritmo vital de la tierra de cultivo, de la sementera y la cosecha, del crecimiento y la prosperidad y, por tanto, de la bendición de Dios. La propia estructura del Pentateuco sugiere este cambio: el complejo literario Éxodo-Números, determinado totalmente por las acciones salvíficas de Dios, deja paso al Deuteronomio. El término "bendición" predomina ya en el discurso de Moisés ya en el umbral de la transición a la tierra de cultivo[13]; y la promesa de bendición vuelve a repetirse antes de entrar en el país (Dt 7,13-16, traducción del autor; en términos parecidos 28,3-6):

> *Te amará, te hará crecer y te bendecirá.*
> *Bendecirá el fruto de tu vientre y el fruto de tu tierra,*
> *tu trigo, tu mosto y tu aceite,*
> *las crías de tus vacas y el parto de tus ovejas*
> *en la tierra que el Señor prometió dar a tus padres.*

---

12. Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 54-58; y Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture I-II* (London: Oxford University Press, 1953/54 reim.), 182-212.
13. Gerhard von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Stuttgart: Kohlhammer, 1929), reim. en sus *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, 9-108.

Los cultivadores de la tradición literaria se dieron cuenta de que había habido un cambio en el modo en que Israel hablaba del obrar de Dios en la transición a la vida sedentaria. Se pone este aspecto de relieve en la breve nota que aparece al comienzo del libro de Josué: "Y el maná cesó... cuando comieron el producto de la tierra; y el pueblo de Israel no volvió a tener maná, pero comieron del fruto de la tierra de Canaán" (Jos 5,12). El pan de la bendición ocupa ahora el lugar del pan de la salvación.

Esta transición implicó uno de los mayores problemas internos de la historia de Israel, en la que acabó prevaleciendo la fe en el *único* Yavé, reconocido y adorado como el único otorgador de la bendición. La lucha a muerte con la religión de Baal en el Deuteronomio y los profetas (especialmente Oseas) fue dirigida contra la religión de Baal como religión de la fertilidad. Durante mucho tiempo, la interpretación y la teología del AT, llegaron a una falsa conclusión en este terreno: que Yavé, Dios de Israel, es sólo Dios de la historia y que, en el marco de la religión yavista, debían ser radicalmente rechazadas la "religión naturista" y los "cultos de la fertilidad". Pero no se trata de esto. Para Oseas, uno de los principales abanderados de esta intensa lucha contra la religión de Baal, Yavé, Dios de Israel, es también el Dios que bendice. En el cap. 2 compara a los Baalim no con el Dios de la historia, sino con el Dios que bendice y que confiere fertilidad y prosperidad. "Y no se dio cuenta que era yo quien le daba el grano, el vino y el aceite" (Os 2,8). Oseas quiere decir que Yavé, Dios de Israel, a quien el pueblo reconoció como salvador a lo largo de su historia, es el *mismo* Dios que concede a Israel, en la tierra de cultivo, los dones del suelo, el crecimiento y la prosperidad. Esto no hace de la religión de Israel una religión de la fertilidad; pero el Dios de Israel, como Dios de la bendición, procura a su pueblo los mismos dones que en otras religiones se esperan de los dioses de la fertilidad. El primer mandamiento debe ser entendido a la luz de esta lucha.

Con la transición a la vida sedentaria llega la adopción de la forma de culto correspondiente a tal estilo de vida y, al propio tiempo, el contacto con los antiguos santuarios cananeos del país. La bendición de Dios, es decir, el don del grano, del vino y del aceite

(Os 2,8; Dt 7,13), es celebrada en los festivales agrícolas que heredó Israel de la gente del país. Incluso después de haber sido "historizados" en Israel, es decir, después de que hubiesen sido relacionados con las acciones de Dios en la historia, siguieron siendo festivales cíclicos en los que se celebraban la sementera y la cosecha, por ejemplo, (Sal 62). La vida del agricultor, que depende de la bendición de la fertilidad, está íntimamente relacionada con los ritmos naturales del año, que encuentran expresión en los festivales religiosos[14].

La bendición litúrgica, impartida durante el culto celebrado en el lugar santo y en el tiempo sagrado, sólo adquirió significado para Israel tras la instalación. La bendición sacerdotal (Nm 6,22-27) se impartía al final de cada acto sacrificial de culto (Lv 9,22-23); los visitantes que acudían a los festivales y a estos servicios litúrgicos, así como los romeros que tomaban parte en las procesiones (Sal 24), recibían una bendición del santuario para su casa, su familia y su trabajo. Los salmos ponen de manifiesto el significado de esta bendición: los sacerdotes bendicen a la congregación (Sal 115,14-15; 118,26; 129,7-8; 134,3) o a un individuo (Sal 91; 121). Durante la procesión, la bendición se recibe desde el santuario (Sal 24,5; 118,26; 128,5). El país entero, casas y campos, familias y ganado, esperaban y recibían la bendición de la fertilidad, que significaba crecimiento y prosperidad. La bendición recibida durante la presentación de los sacrificios, en particular de los primeros frutos, era reconocida como don de Dios. Este continuo fluir de la bendición, hacia el santuario y desde el santuario, constituía una parte esencial de la vida del agricultor israelita. La institución litúrgica de la bendición está exclusivamente relacionada con la actividad de Dios en la bendición. De esta actividad habla el Deuteronomio, las narraciones patriarcales con su promesa de bendición, el relato de Balaán (Nm 22-24) y muchos otros textos[15].

---

14. Por lo que respecta a los festivales religiosos, cf. Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel* (Richmond: John Knox Press, 1966) 45-124; y Robert Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israel* (Genève: Labor et Fides, 1974).
15. Es sorprendente que se ignore, a veces totalmente, la relevancia de la bendición en los festivales, las procesiones y los servicios litúrgicos.

Además de esto, los elementos básicos del culto, tras la instalación (lugar sagrado, tiempo sagrado, acto sagrado -dirigido por un mediador sacerdotal-, junto con el ritmo regular de los festivales anuales), apuntan al continuo obrar de Dios y al ritmo de su obrar en la bendición, tal como queda establecido al final del diluvio en (Gn 8,22): "Mientras dure la tierra..."[16].

El dicho sacrificial (Dt 26) explica de manera especial cómo combinó Israel el recuerdo de los actos de Dios en su historia y la celebración de éstos con la forma establecida en la regularidad del culto. El "credo histórico" de ese texto aparece en el contexto de la presentación de los primeros frutos: el salvador de Israel se ha convertido en el dador de la bendición; de sus manos recibe el pueblo los frutos de la tierra.

b). La transición a la monarquía

Durante la segunda transición, la transición a la monarquía, se percibe un cambio en el papel del mediador. Los líderes carismáticos, los llamados jueces, fueron figuras del salvador, mediadores de la acción salvífica de Dios en favor de su pueblo. Inicialmente se pretendió que fuese éste el papel de los reyes: salvadores de la opresión filistea. Pero la monarquía tuvo su propia teología, que prevaleció eventualmente. Dicha teología se basa en la idea de que el rey representa el poder del estado, en forma dinástica y junto con su familia, y de que este poder está confirmado por Dios. La promesa que recibió David a través de Natán (2 Sm 7) difiere notablemente de las antiguas promesas; al rey y a su casa se les promete continuidad. La monarquía israelita presenta rasgos que le son peculiares y que se han formado a partir de tradiciones específicamente israelitas. Pero, junto a dichos rasgos, acusa otra serie de detalles que comparte con la monarquía extraisraelita. Toda realeza es sagrada, si bien el carácter sagrado puede ser expresado de diversas formas. Una de las características esenciales de la monarquía sacra consiste en que el rey ejerce la función de mediador de la bendición. El rey es responsable del bienestar y prosperidad de su pueblo y su país,

---

16. Ver cap. V "La respuesta".

motivo por el que ejerce funciones litúrgicas y puede dar la bendición en ocasiones especiales (1 Re 8)[17]. Existe, por tanto, una diferencia entre estos dos tipos de mediadores de la palabra de Dios: el sacerdote es, sobre todo, mediador de la bendición de Dios; el profeta, mediador del juicio y de la salvación de Dios.

c). La transición provocada por el colapso del estado

En la tercera transición, causada por el colapso de la monarquía y del estado, la bendición, manifestada en diversos contextos, determina la expectación del futuro.

La bendición no es, casi nunca, mencionada en las partes del AT que hablan, de manera muy sintética, de la salvación de Dios (de Éxodo a Números) o del juicio (profecía de juicio). Pero apuntan a un futuro determinado por la bendición. Tanto el comienzo del Éxodo (Ex 3,7-8) como el final de las correrías por el desierto (bendiciones del vidente Balaán, Nm 22-24) tienen ante sus ojos la belleza y la riqueza de la tierra prometida (en todas las partes del AT la bendición va unida a la belleza)[18]. De manera análoga, la profecía de juicio apunta hacia un futuro distinto, más allá del mero cumplimiento del juicio. Este cambio (tanto de forma como de contenido) implica nuevamente la distinción entre la salvación y la bendición de Dios[19].

En primer lugar, distinción en cuanto a la forma: el anuncio del juicio se corresponde con el anuncio de la salvación (tanto anuncio como realización). Isaías, por ejemplo, anuncia en el cap. 7 que Jerusalén no caerá en manos de los ya cercanos enemigos. Por otra parte, la descripción de la bendición va acompañada del diseño de unas circunstancias en un futuro indeterminado, opuestas a las del presente. El AT contiene numerosas descripciones de salvación o bendición de estas características, descripciones que son más nume-

---

17. Claus Westermann, "Sacred Kingship", *Encyclopaedia Britannica* 15ª ed. Macropaedia vol. 16, pp. 118-122.
18. Claus Westermann, "Das Schöne im Alten Testament", *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 479-497.
19. Sobre los siguientes párrafos, ver Claus Westermann, "The Way of the Promise Through the Old Testament", en B.W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith*, pp. 200-224.

rosas en épocas tardías, aproximadamente a partir del destierro. Por ejemplo, las "profecías mesiánicas" hablan de la era de paz de un rey de salvación. Las guerras cesarán (Is 9; 11; 26,12); el crecimiento y la prosperidad serán ilimitados (Zac 9,17; Is 65,16b-25; 66,11); todos serán felices (Miq 4); habrá paz incluso entre los animales (Is 11; 65,25). Todos estos datos ponen de manifiesto hasta qué punto comprendió Israel al rey como mediador de la bendición. Sobre todo, es significativo que el rey de esa era de paz nunca se hace con la realeza tras derrotar a sus enemigos en la batalla; al contrario, nace como rey de paz (Is 9).

En segundo lugar, cambio de contenido: la promesa de la salvación cambia con el colapso de la monarquía y del estado. El mensaje del Deuteroisaías ya no proclama la restauración del estado y de la monarquía. El mediador de la salvación, en el Deuteroisaías, es un rey pagano; la salvación del destierro ya no es fruto de la victoria de Israel. La promesa de bendición va ahora combinada con la promesa de la vuelta de Israel a su tierra. En medio de los cap. 54-55 encontramos la mención del crecimiento, de la prosperidad y del florecimiento en la tierra recibida de nuevo por Israel[20]. De manera análoga, el Tritoisaías ya no anuncia un acontecimiento de salvación, sino un cambio en las condiciones de vida.

En Jeremías, en cambio, la promesa de bendición ocupa el lugar del anuncio de juicio. En la promesa relacionada con la adquisición de la finca de Anatot, poco antes de la caída de Jerusalén, Jeremías no dice nada de la salvación de la ciudad sitiada, y tiene muy poco que decir de lo que sucederá tras la destrucción: la vida continuará en la ciudad: "Se seguirán comprando en esta tierra; casas, campos y viñas" (32,15). En su carta a los desterrados (29,4-7), Jeremías sólo ve un futuro para ellos en la línea de la bendición. La obra que Dios ha ejercido bendiciendo a su pueblo continuará incluso después del colapso del estado y de la monarquía.

La descripción de la bendición es la manera típica que tiene la apocalíptica de hablar de la salvación futura. El anuncio brilla por

---

20. Claus Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 269-299.

su ausencia. La apocalíptica sólo puede hablar de la salvación en el futuro mediante una descripción atemporal, más allá de la catástrofe apocalíptica. Esta descripción de la bendición es universal; con el final de la historia acaba también la distinción entre las naciones, y Dios actúa en favor de toda la humanidad, como en la historia de los orígenes. Del mismo modo que el creador bendijo al hombre y a los animales, también en el *eschaton* hombres y animales participarán de la paz universal.

3. El problema de la bendición en el libro de Job

Tras el destierro, el problema teológico más acuciante no fue el de la salvación, sino el de la bendición de Dios. En torno a esta cuestión giran la literatura sapiencial, algunos salmos (especialmente Sal 73) y el libro de Job. La cuestión puede plantearse en los siguientes términos: ¿cómo es posible que tantos impíos participen de la bendición y tantos temerosos de Dios tengan que sufrir sin prosperar? Se han ofrecido dos respuestas totalmente distintas. Una es la de los amigos de Job: Dios bendice sólo a quienes le temen; el sufrimiento y la falta de bendición afecta a quienes han pecado gravemente. La otra respuesta la proporciona el autor del libro de Job: Job no puede creer a sus amigos, y se aferra con fuerza al propio Dios que lo aflige. No puede entender a Dios, pero, incluso en su rebelión, se aferra a él. Esta actitud, en el ámbito de la vida personal, se corresponde con la del Siervo del Señor, en el ámbito de la historia del pueblo. Ambos sufren sin que sea claro el sentido de su sufrimiento, y ambos esperan una nueva palabra de Dios: el "sí" al sufrimiento, el "sí" al sufriente. La muerte no puede ser el fin de la bendición de Dios.

4. Paralelos de otras religiones

De todo esto se desprende una última distinción del obrar de Dios en la salvación y en la bendición. Hemos visto que el AT habla de la bendición especialmente en la vida de la familia, en la experiencia agrícola de la vida sedentaria, en la forma del culto tras la

instalación, y en conexión con la monarquía. Se trata de ámbitos en los que la cercanía con las religiones no-israelitas no sólo es posible, sino que está confirmada en el propio AT[21]. El carácter universal de la bendición posibilita que los puntos de contacto con otras religiones se materialicen más fácilmente en conexión con el obrar de Dios en la bendición que con su obrar salvífico. El acto salvífico de Dios pone en marcha una historia particular y única. En la historia patriarcal, el Dios que entra en contacto con Abrahán, Isaac y Jacob es el "Dios de Abrahán" o Dios de los Padres; sólo posteriormente fue identificado con Yavé, Dios de Israel. En el círculo de la vida familiar, la obra del Dios de la bendición se remonta (de acuerdo con las propias afirmaciones del AT) al periodo anterior al encuentro de Israel con Yavé. La forma comunitaria de la familia es una expresión de vida pre-política; precede a la división de la humanidad en naciones y religiones. En todo el mundo son iguales los procesos elementales de la vida: nacimiento, matrimonio y muerte; subsistencia y vida segura[22]. La bendición, como poder divino de conferir fertilidad, es uno de los motivos más antiguos y más comunes en las religiones de todos los pueblos. Siempre que el hombre espera crecimiento y prosperidad de parte del poder de la divinidad, lo expresa en formas litúrgicas relacionadas con la sementera y la cosecha, sobre todo en el marco de festivales anuales. En consecuencia, en las religiones de muchas sociedades sedentarias, el culto manifiesta los mismos rasgos básicos que podemos descubrir en el culto de Israel. En el hábitat geográfico de estas comunidades sedentarias se encuentra siempre un lugar de culto, al que acuden con regularidad las familias y los individuos para celebrar actos comunitarios de culto dirigidos por un mediador (sacerdote). Uno de estos actos comunitarios es el sacrificio, común a muchísimas religiones. Cuando los israelitas, durante el proceso de inmigración, tomaron posesión de los santuarios cananeos, adoptaron, al mismo tiempo, ciertos rasgos básicos de sus tradiciones litúrgicas, si bien el

---

21. Claus Westermann, "Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen", *Theologische Literaturzeitung 90* (1965) 489-496; también en su *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, 84-95.
22. Job, por ejemplo, vive fuera de Israel.

culto de Israel era fundamentalmente nuevo. Sabemos esto principalmente por el culto celebrado en Jerusalén. En el AT la propia monarquía es descrita como una forma de gobierno tomada de otros pueblos y, por tanto, es normal que, aparte de algunos rasgos propiamente israelitas, tenga otros comunes a la monarquía en general. En consecuencia, muchos textos del AT que hablan del rey o de la monarquía tienen cantidad de paralelos extrabíblicos.

En conclusión, podemos decir que el obrar de Dios en la bendición presenta conexiones obvias con elementos similares de otras religiones: en el don de la triple bendición de la fertilidad, en la estructura del culto tras la instalación en Canaán, y en el obrar de Dios en la familia y en la monarquía. Detalles de todos estos ámbitos tienen paralelos en otras religiones. Lo mismo puede decirse de la actividad de Dios como creador y de la historia de los orígenes en su conjunto.

La salvación de Dios no puede ser separada de su bendición; están continuamente imbricadas y combinadas. Y, a cada una de estas dos realidades, hay que darle lo que le corresponde: la singularidad y carácter único de la historia de Dios con su pueblo constituye un aspecto del obrar de Dios; la coincidencia con otras religiones, el otro.

IV
Juicio de Dios y Misericordia de Dios

A.- Pecado y juicio: Los profetas de juicio

Cuando la Biblia dice que Dios castiga o actúa como juez, parece estar en contradicción con otras afirmaciones. Si Dios creó a los hombres, ¿por qué no los creó de tal modo que nunca tuviese necesidad de castigarlos? Si Dios bendice a la gente y salva a quienes están amenazados de muerte, ¿por qué destruye continuamente su realidad salvada y bendecida mediante castigos?

1. El pecado como fenómeno humano

Esta última pregunta pone de manifiesto una insuperable limitación del hombre tanto en las manifestaciones de su obrar como de su pensar. Decir que el hombre transgrede, peca, es sin más reconocer una limitación humana. En consecuencia, los hombres sólo pueden hablar de Dios incluyendo al mismo tiempo los aspectos de juicio y castigo. Tal contradicción no puede resolverse; forma parte de la existencia humana. El pecado, la transgresión humana y la subsiguiente intervención de Dios contra ella forman ya parte de la historia de los orígenes. Esto indica que esta transgresión humana, a la que llamamos pecado, es algo característico de todos los seres humanos: ninguna religión y ninguna estructura social puede alterar

el hecho de que la gente de todos los tiempos, razas e ideologías transgreden por naturaleza. Cuando, en la historia de los orígenes, Dios interviene cada vez que el hombre peca, lo hace movido por el efecto obstaculizador, perturbador y destructivo del pecado. Un texto egipcio llamó, en una ocasión, al pecado "la gran perturbación". Mediante el pecado se pone siempre en peligro algo o a alguien, ya sea que las consecuencias se manifiesten de inmediato o ya sea que permanezcan ocultas durante un periodo de tiempo.

En las narraciones de culpa y castigo de (Gn 1-11), el Yavista pretende describir la transgresión humana en sus más variadas posibilidades, para poner así de manifiesto el peligro que se cierne sobre el hombre en todas estas posibilidades: la transgresión de un individuo contra el creador mediante un acto de desobediencia que amenaza la relación de confianza entre Dios y el hombre (Gn 3); el fratricidio (Gn 4); el desprecio hacia un padre (Gn 9,20-27)[1].

Habrá que añadir a esto la posibilidad del pecado colectivo en el acto de querer traspasar los límites de lo humano (Gn 6,1-4; 11,1-9) y en la corrupción de toda una generación (Gn 6-9). En todos estos pasajes, el narrador de la historia de los orígenes describe el pecado como un fenómeno universal. Al mismo tiempo, el escritor alude a una importante distinción en la reacción del Dios creador frente a las transgresiones humanas. Por una parte, Dios interviene como juez, especialmente en (Gn 3 y 4), donde esa intervención judicial se corresponde exactamente con los juicios profanos, que podemos encontrar en todas las instituciones jurídicas (descubrimiento del crimen - escuha - defensa - sentencia). Es el Dios creador quien, en la institución universal del tribunal independiente, se opone al transgresor y reprime el mal. Por otra parte, la historia del diluvio propone otra reacción diferente de Dios ante la transgresión humana: el diluvio es un acto de juicio por parte de Dios a causa de la *hybris* de toda una generación, que ha traspasado todo límite (Gn 6,5a.7a J). Pero, al final del diluvio, el creador declara solemnemente que nunca volverá a tener lugar una destrucción de tales características:

---

1. Claus Westermann *Genesis* 1, 374-380; idem, "Der Meusch im Urgeschehen", *Kerygma und Dogma*, 13 (1967), 231-246

"Nunca volveré a maldecir la tierra por culpa del hombre, pues el corazón del hombre se pervierte desde su juventud" (Gn 8,21). Con esta toma de decisión, al final del diluvio, el creador promete la preservación del mundo a pesar de la inclinación al mal de todos los seres humanos. Dios desea preservar a la humanidad tal como es. Su reacción a la inclinación del hombre al mal es la del dolor paciente, no la de un juez. De manera análoga, dice Jesús: "Porque Él hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia sobre justos e injustos" (Mt 5,45).

2. *El pecado en la historia del pueblo de Dios*

Hemos hablado del pecado como fenómeno humano, como transgresión humana que forma parte de la existencia del hombre. Conviene ahora distinguirlo del pecado del pueblo de Dios y de sus miembros en el marco de la relación de Israel con su Dios. Este pecado sólo es posible en el encuentro de Israel con Yavé; se trata de un proceso en la historia de Israel con su Dios. Toda posible transgresión, todo posible pecado, ha ido ya precedido por algo: la experiencia de Israel con Dios, la experiencia de sus actos salvíficos y de la recepción de sus dones[2]. Para poner de manifiesto este aspecto es suficiente con recurrir a una palabra, la palabra "olvidar". Jeremías la usa con frecuencia en sus acusaciones. Las transgresiones del pueblo de Israel que provocan sus acusaciones están motivadas por el olvido: la transgresión es posible porque la actual generación se ha olvidado de las acciones y de los dones de Dios en favor de Israel.

Estas transgresiones de Israel sólo pueden ser entendidas en estrecha relación con su historia. Se trata de fenómenos históricos y, como tales, sujetos a cambio (en contraste con el concepto de pecado en la tradición cristiana occidental, en la que el pecado se ha convertido en un fenómeno ahistórico, atemporal). La característica peculiar de la historia de Israel, tal como la describe el AT, se mani-

---

2. Los profetas aluden a menudo a esto, sobre todo en el motivo literario del contraste; cf. mi obra *Basic Forms of Prophetic Speech*, 181-188.

fiesta precisamente en el hecho de que su pecado contra Dios fue tomado tan en serio que determinó decisivamente la historia. El pecado de Israel empieza cuando empieza a existir el propio Israel: el éxodo de Egipto contiene el episodio del becerro de oro (Ex 32-34). La historia de Israel con Dios es como una cuesta abajo: la culpa de Israel ante su Dios crece hasta tales extremos que le obliga a intervenir judicialmente contra su propio pueblo. Este es el verdadero núcleo del mensaje de los profetas de juicio: el anuncio, basado en una acusación, *de que Dios castigará, o incluso destruirá, a su propio pueblo*[3].

Conviene recordar que el pecado de Israel no es algo que exista necesariamente; Israel *no* es un pueblo pecador por naturaleza. Al contrario, se da por supuesto que al principio había una buena e intacta relación entre Dios y su pueblo. Este es el sentido de la tan frecuente imagen del matrimonio. En el Deuteronomio, la permanencia en la tierra prometida y la continuación de la bendición dependen de la obediencia del pueblo. Se da por supuesto que esta condición puede ser cumplida y que, por tanto, la relación entre Dios y su pueblo puede seguir intacta. De manera análoga, en la Historia Deuteronomística, la idolatría de los reyes de Israel y Judá, causante del juicio de Dios, no es general. Quedan excluidos David y unos pocos reyes.

La culpa de Israel, en el contexto de su historia, no es percibida sólo en la profecía. También la Historia Deuteronomística es testigo de esa pendiente que conduce a la catástrofe[4]. El signo más claro de este declive está en el hecho de que los profetas de juicio anteriores a Amós no pronunciaron *ninguna* acusación contra Israel como nación. Por tanto, la acusación contra toda la nación tiene un énfasis complementario. Es proclamada desde Amós hasta Jeremías y Ezequiel, y justifica el anuncio de la catástrofe.

3. La profecía de juicio

En muchas religiones ha existido algún fenómeno parecido a la profecía (tomada en sentido amplio). Incluso ha habido una forma

---

3. Cf. *Basic Forms of Prophetic Speech*, 169-175.
4. Hans Walter Wolff, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes", *ZAW 73* (1961) 171-186; también en W. Brueggemann (ed.), *The Vitality of Old Testament Traditions*, 83-100.

de profecía que acusa semejanzas con la profecía de Israel hasta en el lenguaje: la profecía de Mari, junto al Éufrates. Pero sólo en Israel ha existido esta sucesión de profetas, desde Amós a Jeremías y Ezequiel, que durante un largo periodo de tiempo han anunciado incansablemente la intervención judicial de un dios contra su propio pueblo. La profecía de juicio debe ser percibida en estrecha relación con los comienzos de Israel: con la salvación de Egipto y la guía por el desierto, acontecimientos que hicieron de Israel un pueblo. La existencia de Israel como nación dio comienzo con un acto salvífico de Dios; si Israel olvidaba a Dios, si se revolvía contra este Dios o se alejaba de él, perdería las bases de su existencia[5]. Esta es la razón de la aparición de los profetas. Sus acusaciones y anuncios de juicio estaban relacionados con la existencia de Israel. Así, el Dios salvador es ahora el Dios del juicio. El juicio anunciado por los profetas es la continuación necesaria de la acción salvífica de Dios. Paradójicamente, el juicio está orientado a la salvación de Israel (mediante el juicio y después de él). Salvación y juicio de Dios están íntimamente relacionados.

Podemos ilustrar esta idea con un poco más de claridad. La acusación profética no está interesada en los pecados individuales ni en el hecho de que Israel es una entidad pecadora en sentido general y abstracto; está en relación, más bien, con las transgresiones que ponen en peligro la existencia de Israel como pueblo de Dios. El AT no tiene un concepto de pecado abstracto o atemporal, que podría ser similar al concepto de ser. Pecados y transgresiones sólo son mencionados cuando amenazan la existencia del hombre, la comunidad humana o la comunión entre Dios y el hombre. Esta amenaza nunca es la misma; depende de circunstancias históricas, económicas, culturales y religiosas. Es decir, cambia[6].

La acusación profética pone claramente de manifiesto este carácter histórico del pecado. Sin embargo, no tiene siempre las mismas características, pues cambia de un profeta a otro; incluso, en un mismo profeta, puede haber matices distintos en relación con las diver-

---

5. Cf. cap. II "El Dios salvador y la historia".
6. Ver el artículo "*nabi*", en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*.

sas etapas de su ministerio. Las acusaciones de los profetas anteriores a Amós van dirigidas principalmente contra el rey, y tienen que ser entendidas a la luz de la situación histórica (también la tradición profética posterior sigue formando parte de la tradición histórica). La acusación de Natán contra David y la de Elías contra Ajab revelan su respectivo significado sólo en la situación histórica en la que la conducta real puede constituir una amenaza para Israel; contra esto precisamente es contra lo que va dirigida la acusación. Así, el énfasis de la acusación cambia de un profeta a otro; y gracias a él podemos hacernos con una descripción, sorprendentemente precisa, de los acontecimientos culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos de sus respectivas épocas. Unas veces, el énfasis se pone en la acusación social (especialmente Amós y Miqueas), otras, en la idolatría (Oseas y Ezequiel), en la acusación política combinada con un ataque contra la *hybris* (Isaías), en la deserción y el olvido de Yavé (Jeremías), o en un culto insincero (Amós, Jeremías). Se trata sólo de ejemplos, pero ponen claramente de manifiesto la sorprendente vitalidad de la acusación profética. Los profetas nunca están interesados en una catalogación de vicios para demostrar a sus contemporáneos lo malos que son; al contrario, su mensaje está en relación con las respectivas crisis de su época, es decir, cuando la amenaza se cierne sobre la hora presente.

Pero esto sólo es posible cuando los profetas ponen su entera existencia al servicio de su ministerio: anunciar el juicio de Dios en base a estas acusaciones contra Israel. La profecía de Israel se caracteriza por la total identificación de los profetas con su misión. Esta peculiaridad presenta dos facetas, y una de ellas se pone de manifiesto en el lenguaje de los profetas. Cada uno habla su propio lenguaje, haciendo uso de la tradición en la que ha crecido, de tal modo que podemos reconocer con mayor o menor claridad su "*geistige Heimat*" (el medio ambiente intelectual y espiritual, Hans Walter Wolff). En la mayoría de los casos se trata de un lenguaje profano, muy distinto del lenguaje de las escuelas sacerdotales. Es el lenguaje de una persona viva cuyo destino personal, cuyos pensamientos y emociones, cuyo compromiso con el mensaje que tiene que transmitir forman parte de su lenguaje. Como mediadores de la palabra de

Dios, los profetas son hombres de su tiempo. Al propio tiempo que viven inmersos en la experiencia del presente, reciben la misión de acusar y de anunciar un juicio sobre él. Ellos mismos van en el barco cuyo hundimiento tienen que anunciar. De paso hemos aludido a la segunda faceta: su misión no proporciona a los profetas recompensas u honores, pero puede procurarles dolor y sufrimiento. De la historia de la apostasía de Israel brota la historia del sufrimiento de estos individuos, cuyo mensaje se opone decididamente a esa apostasía: el sufrimiento del mediador. A continuación expondremos el modo en que el sufrimiento del mediador forma parte del nuevo contexto de la misericordia de Dios más allá del juicio.

B.- La compasión de Dios y la profecía de salvación

1. La "inconsecuencia de Dios" y los profetas

Cuando el AT habla de Dios, podemos observar un rasgo muy peculiar, que hace que, en determinados momentos, las acciones de Dios parezcan excesivamente humanas. En contraposición a otros contextos, que subrayan la santidad de Dios como algo opuesto a la naturaleza del hombre, en tales casos se atribuyen a Dios emociones humanas: la emoción de la compasión. La palabra hebrea que define la compasión es *rhm* (o su plural), que en realidad significa "seno materno"; a veces, la compasión del padre por su hijo (Sal 103), puede convertirse en imagen de la compasión divina[7]. A menudo, va unida a una "inconsecuencia de Dios". Con frecuencia, la compasión divina, hace acto de presencia cuando parecería apropiada una reacción de Dios totalmente diferente. Esta es la razón por la que la compasión divina parece tan humana. En las narraciones de culpa y castigo de (Gn 1-11), la reacción de Dios ante la culpabilidad del

7. Aquí tendríamos que tener en cuenta todos los términos relacionados con la misericordia o la bondad divinas, por ejemplo, *hesed*, en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, 600-621. Encontramos las referencias más importantes en la alabanza descriptiva (himno); cf. cap. V "La respuesta". Sin embargo, la alabanza de la misericordia de Dios es una respuesta a la intervención misericordiosa de Dios.

hombre nunca termina sin más con el castigo. De algún modo, siempre se suaviza el castigo. Cuando la expulsión del jardín, por ejemplo, Dios hace pellizas para que se cubrieran con ellas el hombre y la mujer y no tuvieran que pasar vergüenza. Esta compasión se manifiesta de manera decisiva tras el juicio divino que desembocó en la destrucción del estado, de la monarquía y del templo. En este momento histórico es cuando mejor se percibe esa "inconsecuencia" de Dios que va unida a la compasión: la destrucción había sido anunciada por una larga serie de profetas de juicio; pero, a pesar de todo, se percibe un cambio en la vida de los supervivientes.

Los profetas, que habían sido mensajeros del juicio de Dios, se convierten en mensajeros de este cambio. Nunca fueron sólo mensajeros de juicio. En determinados momentos, los profetas de juicio proclamaron también oráculos de salvación, especialmente Isaías, por ejemplo, (cap. 7). Sin embargo, estos mensajes de compasión son peculiares, pues siempre van unidos al mensaje de juicio del profeta. Se ve esto especialmente en Oseas y Jeremías. El lenguaje de la compasión acompaña al anuncio de juicio en (Os 11,8-9): "¿Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a ti, Israel?... Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas". Descubrimos aquí la misma inconsecuencia: la compasión se abre camino a pesar del anuncio de juicio. En Jeremías encontramos algo parecido en el peculiar motivo de la lamentación de Dios, que va también unida al anuncio de juicio (Jr 9,10-12.17-22). Dios sufre con el juicio que va a emprender contra su pueblo.

Pero existe otra faceta de esta relación entre juicio y compasión. En las visiones de Amós (7,1-9; 8,1-3; 9,1-6), el profeta intercesor pide a Dios que se compadezca por su pueblo en apuros, compasión que queda garantizada en las dos primeras visiones (7,1-3.4-6). Pero, en las tres siguientes, Dios se niega a compadecerse: "Ya no pasaré de largo" (7,8; 8,2; 9,4). El anuncio de juicio ocupa el lugar de la compasión de Dios para con Israel. Dios ya no puede mostrarse compasivo, ya no puede perdonar a su pueblo. Sin embargo, la compasión de Dios no queda extirpada, sino sólo reprimida, hasta que irrumpa de nuevo tras el juicio. Este es precisamente el mensaje

de Ezequiel y del Deuteroisaías: tras el juicio puede haber un mensaje de consuelo (Is 40,1-11). Como en las visiones de Amós, se da por supuesta la lamentación del pueblo en apuros. El mensaje del profeta, en forma de oráculo de salvación, constituye la respuesta divina a la lamentación tras la catástrofe, por ejemplo, (Is 40,27). Esta es, una vez más (como en las dos primeras visiones de Amós), la respuesta de la compasión divina (Is 40,28-31; 41,8-16; 43,1-7).

2. *Misericordia y perdón de Dios*

Pero en esta nueva actitud compasiva de Dios hacia su pueblo, que pone fin al tiempo de juicio, podemos observar una diferencia si la comparamos con anteriores manifestaciones de la compasión de Dios. La compasión sólo es posible en relación con el perdón de Dios. El perdón de la culpa, que el pueblo había ido acumulando durante el tiempo del anuncio de juicio, le tiene que ser explícitamente formulado e inmediatamente comunicado. En esta situación no tendría ningún sentido la compasión sin el perdón (no provocaría ningún cambio real). Sólo puede haber un cambio cuando se ha vuelto a reestablecer la relación entre Dios y su pueblo; y esto sólo es posible con el perdón. Por esta razón, el mensaje de consuelo del Deuteroisaías contiene en sus primeras palabras un anuncio de perdón: "Gritadle que se ha cumplido su servicio y está pagado su crimen" (Is 40,2). En este caso es importante la completa coincidencia de los dos profetas del destierro. También Ezequiel asume que la restauración del pueblo (Ez 37) irá acompañada de la purificación de sus pecados (Ez 36,16-38).

Hemos de comparar con este dato lo que ya hemos dicho de la compasión de Dios para con su pueblo al comienzo de la historia de Israel, al comienzo del libro del Éxodo: "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos" (Ex 3,7). En este caso se trata de la pura compasión de Dios por los oprimidos: "Me he fijado en sus sufrimientos"; este cambio es originado, sin más, por la liberación de una situación límite causada por el sufrimiento. Todavía no ha tenido lugar una historia; todavía no se ha acumulado la culpa. La com-

pasión de Dios es, sin más, la compasión hacia una creatura que sufre, parecida a la compasión por el niño que muere de sed en (Gn 21,17).

La promesa que recorre todo el AT debe ser entendida a la luz de esta compasión por quien sufre, empezando por las promesas a los patriarcas, siguiendo por los profetas de salvación, para acabar con las promesas en el contexto de la apocalíptica. La vía de la promesa a lo largo del AT es la expresión más radical de continuidad en la historia del pueblo de Dios; de hecho mantiene estrechamente relacionados amplios periodos históricos (por ejemplo, las promesas a los patriarcas vinculan este periodo con la vida del pueblo en Canaán)[8].

Ambos aspectos tienen su lugar, su significado y su necesidad propios: la compasión de Dios que se vuelve hacia la creatura que sufre y la compasión de Dios basada en el perdón que restaña las heridas de una comunidad destrozada. Cuando se habla del discurso del AT sobre Dios es necesario mencionar ambos aspectos. Ambos forman parte de la misericordia de Dios: la compasión por el que sufre y la compasión por el pecador.

3. La compasión de Dios por el individuo: pecado y perdón en diferentes contextos

Llevamos ya tiempo hablando solamente de la compasión de Dios por el pueblo, cuando en realidad existen numerosos textos que mencionan la compasión de Dios por el individuo. Pero mientras que la compasión de Dios por su pueblo está casi siempre confinada en el mensaje profético, la compasión de Dios por el individuo tiene un lugar reservado en el lenguaje de la plegaria: cuando se solicita la compasión en las lamentaciones indididividuales, o cuando en la alabanza se rememora la escucha de esa solicitud por parte de Dios o se canta la compasión de Dios en forma resumida[9]. Pero

---

8. Claus Westermann, *Die Verheissungen an die Väter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976).
9. La misericordia de Dios, experimentada por un individuo, puede ser misericordia ante el sufrimiento (Sal 113) o misericordia por el pecador (Sal 103), si bien el pecador es alguien que sufre.

podemos ampliar más el círculo de la compasión divina, incluyendo el sufrimiento de los animales. Cuando Dios desiste de su juicio sobre la ciudad de Nínive, su compasión incluye a los niños y al ganado (Jon 4,11). La compasión de Dios es efectiva en todos los actos de perdón, pero el AT habla del pecado y del perdón en diferentes contextos[10].

a). El Dios de la familia

El AT no habla del pecado y del perdón en cualquier parte; tal discurso está ausente especialmente en la historia patriarcal en (Gn 12-36). En este caso, se describe una relación entre los patriarcas y su Dios en la que no se menciona el pecado contra Dios ni el perdón divino. La razón probablemente no es otra que la naturaleza del "Dios de los Padres", un Dios que guía la vida nómada de una familia a través de una existencia continuamente amenazada. En tal caso, se trata de un Dios *dedicado* a este pequeño grupo que depende totalmente de él[11]. Esta relación totalmente personal con Dios pervive en numerosos salmos individuales, especialmente en el motivo de confianza.

b). La historia de José

En la historia de José, el motivo de la culpa y el castigo dinamizan la narración. Pero esto tiene lugar en una comunidad de personas, no entre el pueblo y Dios (aunque sí en el trasfondo). Esta historia pone de manifiesto algo esencial para la comprensión de la culpa y el perdón en el AT: el pecado y la culpa sólo pueden tener lugar cuando hay personas de por medio. Cuando alguien resulta culpable, se quiebra el *shalom*, la integridad de la comunidad. Y basta con el sufrimiento de un solo miembro de esa comunidad. El pecado o la culpa siempre se manifiestan en el sufrimiento en un grupo humano; no existe el pecado en abstracto. Esta comprensión de la culpa como un proceso en la vida comunitaria se diferencia fundamentalmente de una comprensión individualista y abstracta

---

10. Rolf Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh: G. Mohn, 1965).
11. Claus Westermann, *Genesis*, (Introducción) "Die Religion der Patriarchen".

del pecado, donde se subraya la conciencia de pecado por parte del individuo. Pero la historia de José pone también de manifiesto algo esencial para entender el perdón: el perdón tiene su tiempo. No aparece automáticamente (culpa - confesión - perdón); está de tal modo imbricado en la historia del individuo y la comunidad que su hora llega eventualmente cuando se hace posible la admisión de la culpa y, en consecuencia, el perdón. Lo mismo ocurre con el perdón anunciado a Israel. También tiene su tiempo; también la admisión de la culpa llega después de un largo proceso.

c). El perdón en el culto

El perdón en el ámbito del culto es completamente diferente. En este caso, un acto de perdón, que por su propia naturaleza es personal, se llega a institucionalizar, y es pronunciado por el mediador cultual, el sacerdote. El acto de expiación, vinculado al sacrificio, ocupa el lugar del inmediato anuncio del perdón. La confesión del pecado (Lv 5,5) va acompañada de una penitencia (Lv 5,6), consistente en la presentación de un animal sacrificial. En el periodo postexílico nos encontramos con un considerable incremento de los sacrificios de expiación[12]. Ciertos tipos de sacrificios, que anteriormente habían tenido una función distinta, se convierten ahora en sacrificios expiatorios. Tras el exilio se introdujo una liturgia especial para la expiación de los pecados del pueblo: el gran Día de la Expiación (Lv 16). El ritual de la expiación tuvo obviamente gran importancia en los últimos días de Israel. Es significativo comprobar que dicho ritual acabó divorciándose completamente de la historia, y que la expiación de la culpa ya no fue posible sin la institución cultual y el sacerdote.

d). El perdón en los Cantos del Siervo

Las afirmaciones sobre el perdón en los Cantos del Siervo Sufriente (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 - 53,12) contrastan decididamente con lo que venimos diciendo. En realidad están íntimamente relacionadas con la historia del pueblo de Dios, y sólo en este

12. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 447-456.

contexto pueden ser entendidas. Para buscar una clarificación del papel del Siervo Sufriente en estos cantos, tendremos que referirnos a (Is 43,22-28)[13]. En este pasaje, el profeta habla de la cantidad de culpa que se había ido acumulando a lo largo de la historia de Israel, culpa que no podría ser borrada mediante sacrificios: "me has cargado con tus pecados [o: me has hecho servir]". El pecado de Israel es una carga; su remoción requiere un servicio. Por lo que respecta a la persona del Siervo, habremos de referirnos a las lamentaciones del profeta Jeremías (Jr 10-20): el ministerio de los profetas (especialmente el de Jeremías) los había abocado al sufrimiento. (Is 49,4) alude al sufrimiento del profeta: "Pero me dije: He trabajado en vano, en viento y en nada he gastado mis fuerzas". El ministerio de los profetas, que parecía ser un fracaso, es retomado en la tarea del Siervo Sufriente; en su sufrimiento vicario queda expresado su valor y su sentido: "por nuestras iniquidades" (Is 53,5), "machacado por las culpas de mi pueblo". En la sección final del último Canto convergen dos modos de hablar de Dios en el AT. En primer lugar, se nos dice que el sufrimiento del Siervo no acaba en el abismo de la muerte. Dios muestra misericordia por el sufriente y responde a su lamentación, del mismo modo que muestra piedad en las lamentaciones de Jeremías y en las lamentaciones de tantos sufrientes anónimos del Salterio. En esta compasión que venimos considerando descubrimos algo más: el personaje del Deuteroisaías ha sufrido en el servicio de Dios, ha sufrido como Siervo de Dios y en sustitución de los pecados del pueblo. Es un Siervo dentro de la larga sucesión de siervos de Dios; su sufrimiento supone el sufrimiento y la muerte del mediador. Esta segunda faceta lleva a término el aspecto de la mediación en el AT: en el ministerio del Siervo alcanza su meta el ministerio de todos los mediadores del AT. Pero el Siervo sólo es mencionado de manera velada y mediante alusiones; no tiene nombre: sólo fuera del AT recibirá un nombre. Incluso entonces será sólo la compasión de Dios por el sufrimiento del hombre la razón de la mediación: "Tanto amó Dios al mundo...".

---

13. Claus Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, 130-133.

V
La Respuesta

La respuesta constituye una faceta de lo que acontece entre Dios y la humanidad. Contrariamente a la opinión de que la plegaria y la ofrenda son actividades iniciadas por el hombre, el AT las concibe como respuesta. No habría culto ni plegaria si no hubiese habido antes acciones y palabras de Dios. En correspondencia, habría también que decir que las acciones y palabras de Dios no pueden quedar sin respuesta. Dios actúa y habla para conseguir una respuesta. Lo que acontece en el AT entre Dios y la humanidad presenta la forma de un diálogo[1].

A.- La respuesta en palabras

1. La alabanza a Dios

Ya, en el primer capítulo de la Biblia, vemos cómo la respuesta forma parte del obrar de Dios. Cada una de las obras del creador va acompañada del reconocimiento de su valor: "Y Dios vio que era bueno". En este caso, es el propio creador el que proclama ese reconocimiento. Sin embargo, la finalidad de sus obras creadoras es que dicho reconocimiento provenga de las creaturas mismas, como lo expresa con claridad (Sal 148). En este poema todas las creaturas del cielo y de la tierra son invitadas a sumarse a la alabanza:

---

1. Podemos percibir esto en los dos significados del verbo *berek* (N. del T.: *bendecir - agradecer*).

"Alabad al Señor desde el cielo; alabad al Señor desde la tierra"[2] (traducción del autor).

También la humanidad es incluida en esta alabanza universal a Dios. El relato de la creación del hombre en (Gn 2-3) termina con la expulsión del hombre y de la mujer, que habían pecado contra Dios, del jardín y, por tanto, de la proximidad de Dios. Pero la mujer, al dar a luz, pone a su hijo un nombre que contiene la alabanza a Dios. De este modo, el primer nacido de mujer alaba ya al creador[3]. Este hecho (que el nombre de un niño contenga una alabanza), verificable con frecuencia en el AT, expresa ya con claridad suficiente que, para la gente del AT, la alabanza a Dios constituye una parte esencial de la vida. Por eso, limitar y restringir al culto la alabanza a Dios constituye un grave error, como si la alabanza fuese algo que sólo acontece en los confines de un sector específico de la vida humana: el culto institucionalizado[4]. Pero el AT excluye esa visión restringida, pues la alabanza aparece no sólo en el Salterio, sino en todos los demás libros que lo componen. Forma parte de la vida toda del pueblo de Dios y de la vida toda del individuo. Las palabras de Job lo expresan con claridad. Cuando llega a sus oídos la noticia de que no sólo ha perdido sus rebaños y siervos, sino también a sus hijos, dice: "el Señor me lo dio y el Señor me lo ha quitado; bendito sea el nombre del Señor" (Job 1,21). Ocurra lo que ocurra en la vida del hombre, la alabanza no debe cesar. No podría haberse expresado con mayor claridad que la alabanza forma parte de la totalidad de la vida humana, de principio a fin. Alabar a Dios y ser una creatura viva coinciden en el AT; así lo expresó el rey Ezequías tras su curación: "los vivos, los vivos te alaban, como hago yo hoy" (Is 38,19; traducción del autor).

La alabanza a Dios penetra por todos los poros de la vida de los israelitas; constituía la reacción natural a los acontecimientos en los que experimentaban la guía graciosa de Dios. Por tanto, existe una

---

2. Claus Westermann, *The Praise of God in the Psalms*; iden *Genesis* I, 238
3. Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart, 1928; reim. Hildesheim: Olms, 1966) 169-195.
4. Ver Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford: Blackwell, 1962); y E. Gerstenberger, "Psalms", en J.H. Hayes (ed.) *Old Testament Form Criticism* (San Antonio: Trinity University Press, 1974) 179-223.

semejanza natural entre la exclamación de alabanza que aparece en los libros históricos del AT y la expresión "Bendito sea Yavé" de los salmos; por ejemplo, entre (1 Sm 25,32) "Bendito sea Yavé Dios de Israel, que te envía hoy a mí" y (Sal 66,20) "Bendito sea Yavé, que no apartó de mí su misericordia". Con esto hemos conseguido captar una importante faceta de la alabanza a Dios en los salmos. Se trata de una reacción a las experiencias vividas fuera del culto, en la vida diaria del individuo y de la comunidad[5].

Esta faceta aclara la diferencia existente entre dos tipos de alabanza a Dios y, por tanto, entre dos tipos de salmos de alabanza. Uno de ellos constituye una reacción directa a una experiencia específica y única narrada en los salmos de alabanza, a la que, en consecuencia, llamamos "alabanza narrativa" (generalmente denominada "salmo de acción de gracias"). El otro tipo no es una reacción directa a una experiencia específica; en él se alaba, más bien, a Dios por todo lo que es y todo lo que hace. Esta "alabanza descriptiva", que abarca la plenitud de la obra y del ser de Dios (llamada generalmente "himno"), es la alabanza específica de la congregación cultual[6].

La forma más simple de alabanza, referida a una acción de Dios, es la de las exclamaciones que encontramos en los libros históricos. Consiste en una exclamación de alabanza seguida por una frase que describe la acción de Dios, y en la que predominan los verbos. El Cántico de Moisés (Ex 15), un cántico del pueblo liberado de la amenaza mortal de los egipcios, se parece muchísimo a esta forma simple. La misma estructura aparece algo ampliada en los salmos de alabanza comunitaria (Sal 124; 129). Esta forma es desarrollada, con gran riqueza de matices, en numerosos cantos de acción de gracias o alabanza individual, donde la narración de la liberación es ampliada mediante una visión retrospectiva de las calamidades pasadas. Esta es una de las formas de lenguaje más firmemente esta-

---

5. Claus Westermann, "Anthropologische und theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen", en Peter H.A. Neumann (ed.), *Zur neueren Psalmenforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), 452-468. También en *Liturgisches Jahrbuch 23* (1973) 83-96.
6. Sobre la diferencia entre alabanza y gracias, cf. mi *The Praise of God in the Psalms*. Para un punto de vista diferente, ver Frank Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).

blecidas en el AT. El informe de la desgracia (grité - escuchó - me rescató) viene después de la invitación a la alabanza y precede a la alabanza de los salvados. Esta secuencia de expresiones refleja la diversificada experiencia de la gente que era objeto de la acción salvífica de Dios y que se la relataba a los demás. Constituye la forma original de evangelismo en el AT.

Este tipo de alabanza a Dios se caracteriza necesariamente por los verbos. Lo que se dice aquí originalmente de Dios no es una afirmación sobre Dios, sino el relato de una experiencia en la que una persona se vio salvada por él. Esta es la razón por la que una teología del AT debe caracterizarse por los verbos. Más aún, el carácter de espontaneidad es importante para este tipo de alabanza. Los individuos han experimentado algo que les ha conmovido profundamente y que ha despertado en ellos la alegría, de tal modo que se sienten movidos a comunicarlo. Explicar lo que Dios ha hecho por ellos es algo natural. En estos casos, el impulso decisivo a hablar de Dios no viene de un proceso propio del pensamiento o el conocimiento; tampoco de la tradición o de un mandato establecido socialmente. Sale del corazón de quien ha experimentado la acción de Dios. Esta es la fuente de la alabanza a Dios en el AT.

Finalmente, su carácter público es esencial a este tipo de alabanza. En los salmos encontramos continuamente invitaciones como: "alabad al Señor conmigo...". La alegría genuina, a flor de piel, necesita ser compartida con otras personas; y, como la alabanza a Dios es alegría verbalizada, se invita a otros a participar en ella. La "llamada imperativa a la alabanza", que sólo en los himnos de Israel aparece tan profusamente desarrollada, hunde sus raíces en la invitación de quien ha vivido una experiencia con Dios.

El otro tipo de alabanza a Dios, la alabanza descriptiva (o himno), ensancha en el tiempo este informe de las acciones de Dios, alabándolo por todo lo que es y hace. En los salmos, Dios es alabado por la plenitud de su ser y de su obrar. Esta es, por consiguiente, la alabanza específica del culto, en la que participa toda la comunidad. En ella se combinan la alabanza de la salvación y la bendición de Dios, la alabanza de su santidad y majestad, la alabanza del creador y señor de la historia. En este tipo de alabanza encuentra su sitio la proclamación

de la realidad de Dios en formas nominales[7]. De ahí que la alabanza hímnica, que abarca el ser y el obrar de Dios, tenga numerosos rasgos en común con los himnos de otras religiones. También en éstas los dioses son honrados en su majestad y en su bondad de creadores. Pero, en contraste con los himnos de Egipto y Babilonia, la alabanza descriptiva de Israel presenta una peculiaridad: no alinea, uno tras otro, los distintos predicados de Dios, sino que los concentra en una afirmación básica, que en muchos salmos constituye el centro de la alabanza, especialmente en (Sal 113 traducción del autor):

¿Quién como nuestro Dios en el cielo y en la tierra?
¿Quién se sienta en lo alto y mira hacia abajo...?

Se trata de dos afirmaciones polares que provocan un movimiento: Dios está sentado en lo alto para poder contemplar las profundidades desde donde alzan la vista implorando ayuda las personas que sufren. Es capaz de ver en lo profundo, porque está entronizado en el cielo, por encima de todos los acontecimientos terrenos; así, al propio tiempo que domina con la vista todas las cosas, es capaz de evitar el sufrimiento. Esta afirmación polar básica vincula la alabanza narrativa con la descriptiva. Incluso cuando el himno usa sustantivos para hablar de Dios, no sólo con relación a sus acciones sino también a su ser, se puede reconocer que la forma de lenguaje nominal se deriva originalmente del lenguaje verbal. En consecuencia, sólo podemos hablar de la misericordia de Dios porque ha sido confirmada por la experiencia de la gente.

El uso de los distintos subtipos de himno hace que esta proclamación sea variada, diferentemente ampliada, y vinculada a actividades litúrgicas; pero, básicamente, coincide en todos los casos. Un rasgo típico de la alabanza de Israel es la invitación imperativa a la alabanza, con la que empieza la mayoría de este tipo de salmos, aunque, en ocasiones, puede caracterizar a un salmo entero, por ejemplo, (Sal 148). Se trata de una intimación cultual a la alabanza, probablemente proclamada o cantada en muchos casos por un sacerdote (del

7. Aquí se puede ver que la forma verbal de hablar de Dios es primaria; la nominal, secundaria. En la alabanza descriptiva de la misericordia de Dios se recogen testimonios de quienes hablan, en forma de alabanza narrativa, de sus experiencias de la misericordia de Dios.

tipo "Alabad a Yavé conmigo"), pero que siempre recibe su impulso de una experiencia de ayuda por parte de Dios. Sin embargo, esta invitación del himno tiende a ampliar su radio de acción; así, pueden ser invitados a alabar a Yavé el rey, el pueblo e incluso la creación entera. Como Dios es tan grande y maravilloso, la llamada a la alabanza debe llegar a todos y a todo. Esta invitación universal en el culto de Israel es una de las características más importantes del AT; en ella el orante no sólo se ve afectado por el obrar de Dios con su pueblo, sino que se abre al inmenso horizonte del mundo y de la humanidad[8].

En los salmos se dan cita todas las escenas de la vida diaria: la casa y el camino, el campo y el taller, el lecho del enfermo y la habitación; todas las ocupaciones: comer y beber, dormir y levantarse, trabajar y descansar; todas las edades, desde la infancia a la vejez, y todas las formas de comunidad: hombre y mujer, padres e hijos, hermanos y amigos.

La historia del pueblo de Dios forma parte de los salmos de manera notable, desde sus comienzos al periodo del salmo en cuestión. En los salmos se mencionan tribus y reyes, victorias y derrotas, cautividad y liberación.

Finalmente, el lenguaje de los salmos abarca todo lo creado: cielos y tierra, vientos y nubes, árboles y flores, animales y estrellas.

Habremos de referirnos en este contexto a la relación entre la alabanza a Dios en el Antiguo Testamento y la fe en el Nuevo. En el NT la fe constituye la respuesta de la gente a la acción de Dios en Cristo; en el AT predomina el lenguaje de la alabanza; la fe sólo es mencionada en unos pocos contextos muy peculiares. Sin embargo, en muchos aspectos, ejerce la misma función que la fe en el NT. Tanto la alabanza como la fe implican un "sí" a Dios, al mismo tiempo que reconocen que Dios es salvador y creador, que sostiene en sus manos pasado, presente y futuro.

2. *La lamentación*

En los salmos, la lamentación es el polo simétrico de la alabanza

---

8. Ver Cap. III. "EL DIOS DE LA BENDICIÓN Y LA CREACIÓN".

a Dios[9]. Una no puede existir sin la otra. Los salmos de alabanza y los salmos de lamentación tienen, más o menos, la misma entidad en el Salterio. Ambas unidas constituyen la invocación a Dios. Del mismo modo que la alabanza es la reacción humana a la salvación, la bendición, la protección y el perdón de Dios, la lamentación constituye la respuesta al juicio y al castigo de Dios, y lo que es más importante, a la ausencia de Dios, que causa a la gente dolor y sufrimiento. Del mismo modo que la alabanza es el lenguaje de la alegría, la lamentación es el lenguaje del sufrimiento. Y así como podemos definir la totalidad de la vida humana con la expresión "alegría y sufrimiento", también la alabanza y la lamentación del AT pueden definir la totalidad de la existencia humana que se orienta hacia Dios.

En la teología del AT la lamentación se sitúa en el contexto del relato de liberación, que se había convertido en la base de la relación de Israel con Dios. Siempre que nos preguntemos por lo que sucedió exactamente cuando Yavé liberó a Israel de los egipcios, habremos de mencionar el grito de desesperación, dato que forma parte no sólo del "credo histórico" (Dt 26,7), sino del libro del Éxodo como tal (Ex 3,7-9)[10]. Si una teología del AT atribuye un significado especial a la liberación de Egipto, otro tanto tendrá que hacer con el grito de desesperación, pues también forma parte de los acontecimientos de la liberación. Desgraciadamente este aspecto no ha sido muy tenido en cuenta en la teología del AT[11].

En el AT, la llamada de desesperación o "grito desde lo hondo" o lamentación forma parte inevitablemente de lo que acontece entre Dios y el hombre[12]. Pero, al hacer esta firmación, habremos de distinguir entre la lamentación de un afligido y la lamentación por un difunto. Ésta mira hacia atrás, mientras que aquella mira hacia adelante. En la lamentación de un afligido, el orante tiende la mano

---

9. Claus Westermann, "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien I*, 266-305; idem, "The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament", *Interpretation* 28 (1974) 20-38.
10. Ver Cap. II. "EL DIOS DE LA SALVACIÓN Y LA HISTORIA".
11. La alabanza y la lamentación ocupan un lugar en la teología del AT de Walther Zimmerli; en la de Gerhard von Rad, en cambio, sólo hay sitio para la alabanza.
12. Cf. Claus Westermann, "The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament", *Interpretation 28* (1974) 20-38.

hacia la vida; es la única posibilidad que le queda mientras tenga aliento. En hebreo, como en todas las lenguas primitivas, la lamentación de un afligido y la lamentación por un difunto son designadas con palabras diferentes. Sólo la lamentación de un afligido va dirigida a Dios; la lamentación por un difunto es una forma secular (2 Sm 1)[13].

El libro del Éxodo se abre con un grito de desesperación; la llamada a Dios desde el dolor acompaña a Israel a lo largo de toda su historia, como en la persistente frase de la introducción al libro de los Jueces: "... estaban en grandes apuros. Pero, cuando clamaron al Señor...". Esta actitud aparece continuamente en los momentos de apuro, hasta llegar a la gran catástrofe del destierro, cuando las lamentaciones del libro de Lam y otras muchas presentaban a Dios el sufrimiento de la nación. Pero, el dolor y el sufrimiento del individuo, también quedan expresados en las lamentaciones personales esparcidas por todo el AT y que integran una parte del Salterio. "Desde lo hondo te grito, Señor" (Sal 130). A este respecto, los salmos de alabanza constituyen la memoria de que Dios ha escuchado la lamentación.

Según el AT, el hombre se halla confinado en los límites mencionados en la historia de su creación (Gn 2-3), los límites de la transitoriedad y el fracaso. El peligro creado por estas limitaciones puede y debe ser expresado en la lamentación; es propio de la naturaleza humana manifestar así el dolor del corazón. Existe una sorprendente semejanza entre el grito desesperado de los oprimidos en Egipto y el vagido del hijo de Agar en el desierto (Gn 21,16-17): "Cuando ella se sentó a distancia, el niño rompió a llorar. Y Dios oyó la voz del niño...". Esta es la función de la lamentación: implorar a Dios que se compadezca de los que sufren. En la lamentación se percibe el eco de las distintas formas de aflicción humana: opresión, ansiedad, dolor y peligro; así se convierte en una llamada angustiosa al único capaz de alterar la condición de quien sufre.

La estructura de la lamentación de los salmos revela un sesgo significativo. No hay un solo ejemplo en el Salterio en el que el

---

13. Sobre esta diferencia, ver *ibid.*, p. 22.

orante se detenga en la queja. De la mención del destinatario (a veces con una petición introductoria) y la queja se pasa a la manifestación de confianza, la petición y la promesa de alabanza. Es evidente, según esta estructura, que la lamentación funciona como una apelación. El sesgo es ya evidente en el hecho de que la queja desemboca en la petición; a veces es indicado mediante un "pero" (*waw adversativo*), que introduce una confesión de confianza o alguna expresión similar. Al final del salmo, el sesgo se pone de manifiesto en la formulación de una promesa de alabanza o en alguna otra frase que se anticipa a la eventual intervención salvífica de Dios. Entendida de este modo, la estructura de la lamentación es uno de los testimonios más sólidos de la experiencia de la actividad de Dios en el AT.

La lamentación se caracteriza porque habitualmente tiene tres dimensiones. Va dirigida a Dios (queja contra Dios), a otras personas (queja contra el enemigo) y expresa los propios sentimientos de la persona que describe su sufrimiento (lamentación en "Yo" o lamentación en "Nosotros"). En estas tres dimensiones se pone de manifiesto todo el ser del hombre. El orante mismo se siente amenazado por el poder de la muerte, al propio tiempo que ve en peligro su posición en la comunidad y su relación con Dios. Este triple carácter de la lamentación muestra una comprensión del ser humano desde la que resulta impensable la existencia individual sin una participación en la vida comunitaria y sin una relación con Dios. Presupone una comprensión del hombre en la que todavía aparecen vinculadas teología, psicología y sociología. La correspondencia es exacta con las afirmaciones del relato de la creación del hombre en (Gn 2). El hombre es creado como individuo para que viva en compañía de otros y en relación con su creador. Idéntico carácter tripartito configura la estructura del drama de Job entre Dios, sus amigos y Job mismo[14].

Si nos fijamos en el sujeto de la lamentación, tendremos que distinguir entre la lamentación comunitaria y la lamentación individual. Esta distinción es importante para la teología. La relación

---

14. Claus Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob (Tübingen: J.C.B. Mohr, [2]1977).

entre un individuo y Dios no es la misma que la que existe entre una comunidad y Dios. La lamentación comunitaria contiene un motivo importante: la referencia a las anteriores acciones salvíficas de Dios, como en (Sal 80). La toma de conciencia del contraste, entre la anterior actividad de Dios y la que se puede percibir en la actualidad, implica un despertar de la conciencia histórica que empieza a percibir la historia en un contexto más amplio. Vemos esto claramente en la parábola del viñador y la viña, que diseña la historia como totalidad[15].

La importancia teológica de la lamentación individual está en el hecho de que presta su voz a todo sufrimiento humano; el sufrimiento adquiere dignidad cuando es expresado en palabras. Es algo que merece la pena poner ante Dios. La lamentación se convierte así en un movimiento hacia Dios. Entendida de este modo, la historia de la lamentación del AT alcanza su clímax en el libro de Job. Su lamentación es el grito de quien se aferra a un Dios incomprensible. Se aferra a Dios contra Dios. Y el libro termina precisamente con la escucha por parte de Dios.

Pero en el AT el pueblo y el individuo no son los únicos sujetos de la lamentación. Existe también la lamentación del mediador, una rara pero importante forma intermedia. Se trata de una lamentación individual, pero que trata de asuntos concernientes al pueblo. Aparece por primera vez en la lamentación de Moisés, reaparece en la de Elías y alcanza su punto álgido en las lamentaciones de Jeremías, que, a su vez, se remiten a los Cantos del Siervo Sufriente del Deuteroisaías. El grito de Jesús en la cruz está en continuidad con esta historia de la lamentación del mediador que discurre a lo largo de todo el AT[16].

Las lamentaciones de Jeremías confirman la historia tanto de las lamentaciones del Salterio como de los profetas[17]. En sus lamentaciones, Jeremías es, sin más, un hombre que sufre, y utiliza el len-

---

15. Claus Westermann, "Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien I*, 306-335.
16. Ver Cap. II. EL DIOS SALVADOR Y LA HISTORIA; y John H. Reumann, "Psalm 22 at the Cross", *Interpretation 28* (1974) 39-58.
17. F. Ahuis, *Der leidende Gerichtsprophet* (Dis., Heidelberg, 1971); John Bright, "A Prophet's Lament and Its Answer: Jeremiah 15,10-21", *Interpretation 28* (1974) 59-74.

guaje del pueblo sufriente. Pero, al mismo tiempo, es un profeta que su misión ha arrastrado al sufrimiento. En las lamentaciones de Jeremías confluyen la historia de la lamentación y la historia de los mensajeros de Dios. Entre el sufrimiento de Jeremías y la pasión y muerte de Jesús se sitúan los Cantos del Siervo del Deuteroisaías. Aquí se nos habla por vez primera del sufrimiento vicario. El Siervo Sufriente desempeña la tarea de los profetas, pero esta tarea se extiende ahora a todas las naciones (Is 49,6). En consecuencia, la acusación contra los enemigos queda en un segundo plano; incluso el transgresor es incluido en la súplica del mediador (Is 53,12). Los relatos evangélicos sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús siguen punto por punto a los Cantos del Siervo.

Finalmente, en el AT se habla también de la lamentación de Dios. El libro de Isaías empieza con una queja de Dios por la rebelión de su pueblo: "Hijos he criado y educado, y ellos se han rebelado contra mí" (Is 1,2). Idéntica queja en el libro de Jeremías (Jr 8,5-7). En este libro aparecen junto a las lamentaciones del propio profeta (cc. 12; 15; 18). Dios se adolece de la destrucción de su pueblo (Os 6,4). En estos textos es virtualmente incomprensible la yuxtaposición de la ira y de la aflicción de Dios. La lamentación de Dios constituye una de esas raras y extremas posibilidades del lenguaje sobre Dios. Permite que el hombre afligido pueda aferrarse a Dios como un Dios incomprensible, que, al propio tiempo, juzga y se adolece. El Dios que se hace hombre tiene que ser entendido a la luz de una historia que alcanza su punto culminante cuando Dios, como Dios del juicio, sufre por su pueblo.

B.- La respuesta en la acción

La palabra y las acciones de Dios son dos elementos relevantes en cualquier relación de Dios con el hombre. De ahí que la respuesta del hombre no se despliegue sólo en palabras, sino también en acciones. En ambos casos quedan comprometidos el pleno ser de Dios y el pleno ser del hombre.

1. Mandamientos y leyes

Mandamientos y leyes aparecen juntos en el contexto de la palabra de Dios. Por otro lado, forman parte de la respuesta humana, especialmente de la de Israel, pues en su contexto aprende a responder a Dios mediante su propia acción.

a). Relación con la teofanía del Sinaí

Mandamientos y leyes están asociados a la experiencia del Sinaí[18]. Sólo a través de esta asociación con la teofanía del Sinaí pueden llegar a constituir una parte integrante del Pentateuco, de la Torah. Sabemos que las leyes de Israel tuvieron una larga historia; sabemos también que las series de mandamientos fueron surgiendo gradualmente. Este origen se pone de manifiesto en el decálogo de (Ex 20) y de (Dt 5). Lo mismo puede decirse de la historia del corpus legal[19]. Así, la asociación de los mandamientos y leyes con la teofanía del Sinaí les confiere un gran significado. ¿Por qué tuvo lugar este proceso? El culto de Israel, especialmente su culto en la transición a la vida sedentaria, se basa en esta teofanía del Sinaí. La nueva relación señor/siervo que encuentra Israel en Canaán tras su instalación, tan distinta de la del periodo de su peregrinar por el desierto, donde dominaba el aspecto rey entronizado/siervos, es de gran importancia para el culto israelita. Tal como la describe el escritor Sacerdotal con el concepto de *kabod* (gloria; Ex 24,15-18), la majestad del señor es propia del Dios revelado en el Sinaí[20]. Mientras que el Dios guía es el Dios que enseña el camino, que manda ponerse en marcha o que indica la dirección a seguir, el señor entronizado en majestad se convierte en el Dios que revela su voluntad en las series de mandamientos, y después en las leyes y en los códigos legales[21]. El pueblo se declara dispuesto a servir a este señor, como lo confirman en Siquén sus representantes (Jos 24)[22]. Los mandamientos

---

18. W. Malcolm Clark, "Law", en John H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism*, 99-139.
19. Martin Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1940); también en sus *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich: Chr. Kaiser, 1975), 9-141.
20. Claus Westermann, "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, 115-137.
21. Walther Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 39-48.
22. Ver los artículos *'abad* y *seret* en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*.

y las leyes explican el modo en que el pueblo de Israel puede servir a su Dios. Es decir, a partir del primer mandamiento, que basa en la liberación de Egipto el exclusivo reconocimiento de este único Señor, se va abriendo un gran arco que, a través y más allá de la serie de mandamientos (las dos tablas) vinculados a ese mandamiento básico, va incluyendo gradualmente los corpus legales que determinan las diferentes épocas de la historia de los israelitas. El arco acaba incluyendo asimismo la ley sacerdotal, en la que la ley se había convertido en un amplio código cultual, correspondiente, en la tradición de la teofanía, al modo en que había de establecerse el culto israelita, como puede verse claramente en (Ex 24ss)[23].

b). Diferencia entre ley y mandamiento

Al considerar este amplio complejo de mandamientos y leyes, nos enfrentamos a una seria dificultad en el campo de la teología del AT. En toda la tradición judía y cristiana, este amplio complejo ha sido entendido, interpretado y juzgado teológicamente mediante *un* solo concepto, el de ley. El problema es el siguiente: ¿podemos seguir afirmando que mandamiento y ley tienen el mismo significado teológico en el AT y que, por tanto, pueden ser subsumidos en el concepto de Ley?.[24]

Los textos del AT revelan una distinción extremadamente clara e inequívoca entre mandamientos y leyes. El mandamiento (o prohibición) es una declaración simple en la que Dios habla directamente al pueblo: "No harás/tendrás...". La ley presenta dos partes, una supuesta situación y una determinación de las consecuencias: quien haga esto o aquello, le sucederá tal o cual cosa. El mandamiento implica una relación directa entre Dios y el pueblo. A este respecto, en el periodo anterior a la instalación, se corresponde con la orden de partir de un sitio o de seguir una dirección determinada. Al contrario, la ley no es una palabra pronunciada directamente por Dios;

---

23. Claus Westermann, "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, 115-137.
24. Este es el principal problema con que se encuentra el lector de la importante obra de Albrecht Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig: Hirzel, 1934). Al usar el mismo término "Recht" para las dos formas (apodíctica y casuística), lo único que hace es cambiar el concepto guía de "Gesetz" por el concepto guía de "Recht".

está relacionada con las instituciones humanas, pues, el castigo requiere algún agente que lo ejecute. Las leyes sobre la esclavitud presuponen un orden social específico. Esta es una de las razones por las que las leyes del corpus legal del AT están mucho más sujetas a cambios que los mandamientos. Las leyes relativas a los sacrificios, por ejemplo, podían llegar a ser inoperantes cuando era destruido el templo; las referentes a la esclavitud, cuando desaparecía ésta. Sin embargo, los mandamientos del decálogo no están sujetos a tales cambios; mandatos como "no robarás", "no cometerás adulterio" siguen estando vigentes. Esta es también la razón por la que los Diez Mandamientos pudieron ser adoptados por la iglesia cristiana y por la que siguen conservando su importancia incluso fuera de ella[25].

Sin embargo, todo esto responde, sin más, a los propios textos del AT: sólo en el decálogo del Sinaí la palabra de Dios va dirigida directamente al pueblo desde la montaña; y el decálogo de (Dt 5) aparece situado antes de las leyes de los (cc. 12-26). Pero, en el periodo postexílico tardío, fue surgiendo un concepto omnicomprensivo de Ley que acabó subordinando el mandamiento a la ley. De este hecho no tenemos más remedio que deducir que los mandamientos y las leyes no tienen la misma importancia teológica en el AT. Sólo el mandamiento es la directa e inmediata palabra de Dios; sólo con posterioridad las leyes fueron concebidas como palabra de Dios. Tanto en el AT como en el NT, el *mandamiento*, como instrucción divina para orientar la conducta del hombre, es necesario e indispensable para las relaciones entre Dios y el hombre. Esto no puede aplicarse a las *leyes* del AT. Éstas sólo son necesarias cuando desarrollan los mandamientos de Dios y los aplican a los diversos ámbitos de la vida sedentaria. A lo largo de este proceso pueden cambiar, e incluso hacerse inoperantes.

En vista de esta situación, deberá ser tenido en cuenta lo que Pablo dice en sus cartas sobre la Ley. El apóstol utiliza el término Ley en la tradición lingüística del periodo postexílico tardío, como

---

25. El significado específico de los mandamientos ocupa un lugar destacado en Gerhard von Rad, *Old Testament Theology I*, 190-203.

un concepto general que incluye mandamientos y leyes. El juicio negativo de Pablo respecto a la Ley no puede aplicarse a los mandamientos de Dios en el AT, como tampoco a los mandatos e instrucciones de Jesús en el NT. La palabra y la acción constituyen la respuesta de la persona que ha escuchado la palabra de Dios y ha experimentado su acción. La persona puede actuar precisamente sobre la base de las instrucciones y mandamientos de Dios. Si los mandamientos que dio Dios al pueblo de Israel prolongan su validez y significado hasta la actualidad, más allá del pueblo judío y de la iglesia cristiana, habremos de considerar tal dato como un signo del poder y la calidad de las instrucciones de Dios, que han sobrevivido a los cambios históricos.

2. *El culto*

En el AT (como en muchas otras religiones), servir a Dios tiene el sentido específico de darle culto. Los individuos pueden servir a Dios en tanto en cuanto le reconocen como su Señor y cumplen su voluntad en la vida de cada día. También pueden servirle presentando ofrendas en un acto de culto, en el lugar sagrado y en el apropiado tiempo sagrado. Sin embargo, la institución del culto no está exclusivamente relacionada con el servicio a Dios mediante las ofrendas; se trata, más bien, de que en el culto la relación con Dios queda institucionalmente expresada. Todos los aspectos importantes de la teología del AT confluyen en el culto, motivo por el que éste tendría que constituir una parte esencial de aquella.

Según el AT, el culto es un acontecimiento recíproco entre Dios y la gente. Dios actúa y habla en él; y lo mismo hace la gente[26]. Este acontecimiento tiene lugar en un espacio y un tiempo especiales: en el santuario con ocasión de los días festivos. Esa peculiaridad espacio-temporal hace que el acontecimiento sea sagrado, es decir, separado del discurrir de la vida diaria. Y como tal, requiere un mediador de lo sagrado, el sacerdote. El culto de Israel, en esta forma, fue

26. Según la conocida definición de Lutero, el culto es un acontecimiento recíproco entre los hombres y Dios. Pero, en su definición, el acontecimiento queda limitado a la palabra hablada.

establecido en la teofanía del Sinaí. El grupo liberado de la esclavitud de Egipto, en camino ya por el desierto, experimentó por vez primera el lugar sagrado, el tiempo sagrado y la palabra que Dios les dirigió en la teofanía. En este acontecimiento, Moisés se convierte en el mediador de lo sagrado. Lo que quedó establecido en el Sinaí fue el culto de la ulterior forma de vida sedentaria, tal como lo describe el escritor Sacerdotal: el tabernáculo que Dios mandó construir en la revelación del Sinaí es el modelo del templo.

3. Algunos puntos de vista para la comprensión del culto en el Antiguo Testamento

a). Dos tipos de culto

El culto del AT tiene su historia. La cesura más importante está representada por la transición a la vida sedentaria. Sólo con esta transición se da el paso al *Grosskult*[27], en el que la congregación cultual se reúne en el santuario, la "casa de Dios", con ocasión de los días festivos. Esta faceta fue precedida por la del antiguo culto que se desprende de los relatos patriarcales, en el que la congregación no era otra cosa que un pequeño grupo familiar en cuya vida el culto estaba todavía perfectamente integrado. En este culto primitivo, el lugar sagrado no era de fabricación humana; consistía en una montaña, una piedra, un árbol, una fuente. Todavía no existía el sacerdocio; el paterfamilias era el receptor de la palabra de Dios y quien impartía la bendición[28]. La segunda cesura es la del establecimiento de la monarquía, que adquiere una importancia decisiva para el culto de Israel. El propio rey se convierte en mediador de la bendición (Sal 72); él es quien la dispensa (1 Re 8). Los sacerdotes de Jerusalén se convierten en oficiales del rey. La tercera cesura es la del destierro, introducida por la destrucción del templo. La ofrenda de sacrificios cesa. Al principio, el culto se reduce a reuniones ocasionales para recitar lamentaciones; pero, con el paso del tiempo, va

---

27. *Gran culto* o culto nacionalmente institucionalizado (N. del T.).
28. Claus Westermann, *Genesis*, Introducción: "Die Religion der Väter - der Gottesdienst"; Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, 2 vols. (Paris: Gabalda, 1971), I, 255-273; idem, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 289-294.

surgiendo un nuevo tipo de culto a través de la palabra que discurre paralelamente a la restauración del culto a través de las ofrendas. Y así, empiezan a recuperarse algunos rasgos del culto primitivo, al propio tiempo que la familia comienza a desempeñar un significativo papel en él.

b). Bendición y salvación en el culto

La acción de Dios en el culto es más una bendición que una acción salvífica[29]. La bendición litúrgica, impartida por el sacerdote, constituye una parte esencial del culto; la bendición brota del santuario y recorre todo el país. El carácter constante del culto, con su ciclo anual de festividades regulares, está relacionado con la bendición. La bendición es algo vital para la vida diaria de la comunidad reunida en el culto. La acción salvífica de Dios no puede tener lugar en el marco del culto, pero está presente en el servicio. Por una parte, en el anuncio de la salvación como respuesta a las lamentaciones del pueblo o del individuo (el llamado oráculo de salvación); por otra, en la palabra, en el recuerdo de los actos salvíficos de Dios y, sobre todo, en la asociación de los festivales anuales con la actividad de Dios a lo largo de la historia de Israel[30].

Junto a esto, la palabra de Dios tiene una importancia decisiva para el culto de Israel en la proclamación de los mandamientos, así como en los distintos resúmenes históricos y en las fórmulas que introducían y acompañaban a las acciones litúrgicas, como, por ejemplo, las palabras pronunciadas mientras se impartía la bendición. Todavía no está claro el alcance de la función litúrgica de la exhortación, tal como la encontramos en el Deuteronomio. La palabra de Dios en el culto debería ser distinguida de la palabra que Dios dirigía a la gente al margen del servicio litúrgico, como, por ejemplo, la de un mensajero de Dios. Su carácter peculiar deriva del hecho de que, en un lugar y en un tiempo sagrados, la palabra brota en el contexto de quietud que provoca la presencia de Dios, como se pone de manifiesto en la teofanía de (Ex 24,15-18). A esta quietud

---

29. Ver Gerhard Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*; Claus Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*.
30. Robert Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israel*.

va asociada la disposición de la congregación cultual a escuchar la palabra de Dios. La posibilidad de transmisión de esta palabra se basa en ese peculiar carácter.

La ofrenda constituye la acción humana en el culto. Más que adentrarme en la historia del sacrificio[31], preferiría poner de relieve dos de sus características. Aunque los sacrificios fueron originalmente ofrecidos por el cabeza de familia, el sacerdote fue ocupando su lugar gradualmente. Aunque originalmente la ofrenda tenía diferentes funciones, en un periodo posterior se fue imponiendo la ofrenda por el pecado; así, los sacrificios fueron aumentando de manera considerable. Esta tendencia explica, en gran medida, la crítica de los profetas a los sacrificios[32]. La gente utilizaba fórmulas en el culto. Por una parte, pronunciaba las palabras que acompañaban a las acciones que, como ocurría con el dicho sacrificial durante la presentación de los primeros frutos, podían adoptar la forma ampliada de un credo (Dt 26); por otra, la congregación o un individuo podían cantar un salmo, cuyo significado ya hemos examinado.

c). El culto como centro de la vida del pueblo

La relevancia del culto en Israel se basa en su función de centro de la vida del pueblo. Lo decisivo no es lo que tiene lugar en un servicio aislado, sino lo que sucede en el culto oficiado para todo el pueblo y el país entero. En consecuencia, los desplazamientos desde casa al servicio y desde éste a casa constituyen un importante factor del servicio mismo. Lo que el hombre trae consigo al servicio desde el mundo exterior y lo que se lleva a la vida diaria desde el servicio forma también parte necesariamente del acto de culto. Sólo de este modo puede el culto ser el centro de la entera vida del pueblo. Sólo de este modo es posible la crítica del culto, como la manifestada por los profetas ante un culto que se había hecho falso y huero. Este acontecimiento recíproco del culto entre Dios y el pueblo y el pue-

31. Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel*, 112-124; Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 415-456.
32. H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), cap. 5 "The Prophets and the Cult", pp. 144-175.

blo y Dios tiene sentido sólo cuando se convierte en el centro de lo que acontece fuera del servicio cultual.

d). El aspecto universal del culto

Los salmos ponen de manifiesto que en ellos la vida colectiva y pública de la comunidad (y la del individuo fuera del servicio) se extiende al servicio mismo. Más aún, ponen de manifiesto que el culto israelita tenía un carácter decididamente universal. La alabanza a Dios tiende a expanderse. También los reyes y las naciones son invitados a alabar, incluso todas las creaturas (cf. Sal 148). Como el Dios de Israel es el creador del cielo y de la tierra, el culto debe abarcar los límites de todo lo creado.

Si ahora, volviendo la vista atrás, reconsideramos la respuesta del hombre en palabras y acciones, podemos ver cómo esta respuesta abarca toda la vida del hombre manifestada en la palabra y en la acción. Los miles de palabras que una persona pronuncia a lo largo de su vida tienen un centro. Este centro es nuestro propio hablar a Dios, tanto proclamando nuestro sufrimiento cuanto manifestando nuestra alegría de vivir. Existe un centro de todas las acciones del hombre a lo largo de su vida, año tras año, día tras día. Este centro es nuestro hacer la voluntad de Dios, la obediencia que busca la voluntad de Dios, y el reconocimiento de que el culto puede ser el sosegado centro de toda actividad humana.

VI
El Antiguo Testamento y Jesucristo

Para empezar, conviene aportar un dato relativo al método. Al explicar esta relación se supone que cada afirmación de la Biblia sólo puede ser entendida en su contexto. Y, dado que nos preguntamos por la relación del AT con Jesucristo, deberemos partir del contexto del AT tomado en su conjunto, es decir, del canon en sus tres partes. Hemos de dar también por supuesto que este contexto es más histórico que teórico; tanto el AT como el NT tienen su origen en una historia que realmente acaeció. Desde este punto de vista no es posible diseñar un concepto omnicomprensivo de dicha relación según el cual el AT trata de la Ley y el NT del evangelio; que el AT presenta un Dios terrorífico y el NT un Dios misericordioso. Tal concepto es necesario, pero está subordinado al contexto histórico[1].

A.- Los libros históricos y Cristo

1. El Dios salvador y la historia del pueblo salvado

El comienzo del AT nos cuenta la historia de un rescate en el libro del Éxodo[2]. El comienzo del NT nos cuenta la historia de un

1. Estas cuestiones metodológicas están tratadas en Claus Westermann (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Richmond: John Knox Press, 1963).
2. Ver Cap. II. EL DIOS SALVADOR Y LA HISTORIA.

rescate en los evangelios. La afirmación más importante sobre Dios en el AT, la de que es el salvador de Israel, persiste incluso en el caso de su aplicación al individuo, como ponen de manifiesto los salmos. Cristo es proclamado salvador a lo largo del NT; los primeros apóstoles declaran que "no hay salvación en ningún otro" (Act 4,12). El Dios salvador actuó en el envío de Cristo. Esta es, por tanto, una proclamación fundamental relativa a Dios que comparten ambos Testamentos. Esta proclamación de Dios como salvador sigue siendo la misma, aunque la salvación pueda tener matices distintos, en el AT y en el NT. El mensaje de Cristo como salvador se basa en lo que el AT dice de Dios como salvador. Lo que se dice en el NT sobre la salvación del pecado y de la muerte mediante la obra de Cristo sería incomprensible sin la experiencia del rescate físico del peligro de muerte. No habría confesión de Cristo como salvador del pecado y de la muerte si no hubiese una acción de gracias por parte de la persona salvada de esos peligros. De ahí que, incluso en el NT, Dios sigue siendo el salvador de la amenaza física de la muerte, como ponen de manifiesto los relatos evangélicos.

Sin embargo, si comparamos con el NT la historia del pueblo salvado o la historia que surgió a partir del proceso de salvación, el contraste es notable. En el AT la acción salvífica de Dios inaugura la historia de una nación que, desde la posesión de la tierra al colapso del estado, se basa en el poderío político-militar, como cualquier otra nación. En el NT la salvación de Dios en Cristo establece una comunidad religiosa o cultual sin poder político, formada por seguidores de diferentes pueblos y naciones, y semejante a otras congregaciones cultuales del Imperio Romano.

Esto constituye un contraste definitivo entre el AT y el NT que debe ser tenido en cuenta. Pero, los libros históricos del AT, no limitan la historia del pueblo de Dios al periodo de su existencia como estado, más bien, describen una historia en diferentes etapas. El estado de Israel es precedido por varias etapas distintas; tras el fin del estado, continúa existiendo un resto que ya no tendrá estructura política de estado.

2. *La historia de la humanidad y de una familia*

La historia del pueblo de Dios hunde sus raíces en la historia de la humanidad y en la historia del mundo (Gn 1-11), desde la crea-

ción al fin del mundo. Esta afirmación es compartida por ambos Testamentos[3]. Lo que se dice de Dios en el AT no acaba con los libros históricos; y lo que se dice de Dios en el NT no puede empezar con el nacimiento de Jesús. La obra del creador sigue siendo la misma en ambos Testamentos; Dios es creador lo mismo para Cristo o para Pablo que para David o Isaías. Lo que se dice en (Gn 1-11) sobre la relación de Dios con el mundo y con la humanidad sigue siendo válido incluso después de la venida de Cristo. La historia del pueblo de Dios en ambos Testamentos está relacionada con la historia del mundo y de la humanidad. Tanto en el AT como en la Nueva Alianza, Dios opera no sólo en favor de su pueblo, sino de *todos* los hombres.

En (Gn 12-50) la historia de una familia precede a la historia del pueblo. Todos los tipos de comunidad, importantes en la historia de la humanidad, son relevantes para el paso de Israel por la historia; del mismo modo, la historia inaugurada por Cristo es relevante, a lo largo del tiempo, para todos estos tipos de comunidad. En este contexto, la familia tiene una importancia singular. Por esta razón, la historia patriarcal forma parte del AT. La totalidad de la existencia humana está definida por la forma comunitaria familiar, una forma de existencia prepolítica y apolítica. La forma de existencia comunitaria entre los discípulos de Jesús y en las primeras comunidades está precisamente relacionada con lo que venimos diciendo, como es el caso de la Última Cena, única expresión de culto en los evangelios. En toda la tradición medieval las iglesias fueron entendidas sólo en relación con el estado, y esto supone una visión parcial. La relación de las iglesias con la familia es, al menos, igual de importante. El significado de hermano en los evangelios sólo puede ser explicado por la historia patriarcal, incluso en el caso de que un hermano tuviera que prepararse para sufrir por sus otros hermanos, como lo pone de manifiesto el relato de José.

3. El pueblo peregrino de Dios

El mensaje de la salvación de Dios al comienzo del AT y del NT pone en marcha a su pueblo como "el pueblo errante de Dios". La

3. Habría que reconocer que las afirmaciones de que Dios creó el cielo y la tierra y de que creó a los seres humanos son más importantes que todas las interpretaciones relativas a esas afirmaciones.

gente es llamada a abandonar su residencia fija para seguir al Señor. El grupo errante de seguidores que experimentó la salvación de Egipto y fue guiado por el desierto se corresponde con el grupo errante que fue llamado por Jesús y que el siguió[4]. A pesar de ciertas diferencias esenciales, la existencia toda de los seguidores depende, en ambos casos, de su líder. También, en ambos casos, la experiencia de los milagros, del rescate y de la conservación forma parte del seguimiento del Señor. El único mandato es la dirección a seguir, y el único pecado consiste en apartarse de ese camino (como en Jn 6 al final). En el AT, la transmisión de la tradición del desierto pretendía dejar abierta la posibilidad de una nueva invitación a abandonar la residencia fija. Y esta posibilidad tuvo lugar en el momento del exilio. En la tradición cristiana, el concepto de seguimiento del Señor se ha convertido en algo abstracto, que ha ocasionado diferencias en las formas de existencia social que deben de considerarse relevantes. Al mismo tiempo, el concepto se ha individualizado, de tal modo que seguir al Señor ha acabado convirtiéndose en una faceta de la piedad personal de un cristiano. Pero, tanto en el AT como en el NT, el seguimiento del Señor es presentado en términos de una forma de vida en común. Tendríamos que preguntarnos si, tanto en el Cristianismo como en la Biblia, el acto de seguir al Señor no debería ser considerado en relación con una situación específica, en la que se exige el abandono de la seguridad proporcionada por una vida sedentarizada. Algunas veces ha sido de especial importancia en la historia del Cristianismo: cuando los cristianos querían seguir al Señor, tal decisión exigía un cambio del propio estilo de vida.

4. La bendición en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento

La transición a la seguridad de la vida sedentaria en el AT desemboca en un cambio de la comprensión del obrar de Dios; la acción salvífica de Dios se combina con la bendición[5]. En el NT

---

4. Claus Westermann, *The Old testament and Jesus Christ* (Minneapolis: Augsburg 1970) 41-42.
5. Ver Cap. III. EL DIOS DE LA BENDICIÓN Y LA CREACIÓN.

sólo se alude a este cambio; pero incluso así, puede discernirse el carácter peculiar de cada realidad. Este dato se pone de manifiesto en el ministerio de Jesús. Jesús opera no sólo en el círculo de sus discípulos, sino también entre la gente de los pueblos y aldeas por los que pasa. Hay que tener en cuenta que Jesús invitó a unos pocos a seguirle. Al resto de las personas para quienes trabajaba, a quienes sanaba y con quienes hablaba, las enviaba otra vez a casa para que siguieran con su anterior forma de vida. Un considerable número de palabras y acciones de Jesús en los evangelios queda incluido en la esfera de la bendición: Jesús es el animador de las personas que encuentra en el desempeño de las tareas cotidianas, mientras camina con ellas como sanador, protector de la vida y guía espiritual. Con este mismo contexto está relacionado un buen número de parábolas que hablan de la llegada del reino con imágenes orgánicas de crecimiento y madurez, de sementera y cosecha. En el mensaje de Jesús se pone de manifiesto una asociación consciente entre lo eventual y lo permanente. El reino de Dios se hace presente no sólo en acontecimientos tales como la salvación o la conversión, sino también en un proceso gradual de crecimiento sosegado. Ambos aspectos están interrelacionados en la vida de Jesús, tanto en sus obras cuanto en su palabra.

5. *El Espíritu de Dios*

Durante la época de la instalación, los llamados guías carismáticos, los jueces, eran mediadores de la intervención de Dios en favor de su pueblo. En el libro de los Jueces aparece por vez primera el concepto de "Espíritu de Yavé"[6]. Los salvadores de Israel se sienten invadidos por este Espíritu, que les confiere poder para liberar al pueblo de sus enemigos. En el lenguaje del Cristianismo, "Espíritu" o "Espíritu Santo", se ha convertido en un concepto unilateral y estático. Deberíamos formularnos la pregunta de si no habría que prestar mayor atención al otro significado que encontramos en las historias de los Jueces, según el cual el Espíritu de Dios es el poder

6. Ver el artículo *ruah* en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*; y *pneuma* en G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933).

que capacita para llevar a cabo tareas específicas en situaciones específicas. En el trascendental relato de Pentecostés (Act 2), *pneuma* es entendido precisamente de este modo.

6. La monarquía

Jesús de Nazaret recibió el título de Mesías, el Cristo[7]. Este título real debería, ante todo, ser entendido en el contexto de la expectación del Mesías en la época de Jesús y en el periodo precedente. Sin embargo, tras esta expectación mesiánica se oculta la historia de la realeza en Israel, desde sus comienzos con la promesa de Natán (2 Sm 7) hasta su final reflejado en (Sal 89). De esta historia nació la expectación de otro tipo de monarquía, de un reino de paz cuyo rey es el mediador de la bendición (Is 9,1-6; 11,1-9; 32,1-8 entre otros). Este personaje se convertirá en rey no por sus éxitos guerreros, sino por su nacimiento. La promesa de Natán implica un significado oculto del don de la monarquía, significado que no podía encarnarse plenamente en la breve historia de la monarquía de Israel y de Judá. De ahí la espera de otro rey. Pero, el título de Mesías, sólo podía definir la nueva monarquía a través de un notable cambio: un reinado de paz[8]. Pero, el Siervo Sufriente del Deuteroisaías, está mucho más cerca de la figura de Cristo que el esperado rey de paz. Este hecho constituye el núcleo de la conversación con Pilato, en la que Jesús, al responder al gobernador romano, combina ambas funciones de modo paradójico: "Tú dices que yo soy rey. Para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad" (Jn 18,37)[9].

B.- El mensaje profético y Cristo

Según una interpretación tradicional, la importancia de la profecía para la llegada de Cristo estaba precisamente en que los profetas

---

7. Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (London: Lutterworth Press, 1969).
8. Sigmund Mowinckel, *He That Cometh* (Nashville: Abingdon, 1956).
9. Ver el comentario de Rudolph Bultmann a (Jn 18,37).

la anunciaron; y el cumplimiento que anuncia el NT confirma esa promesa de los profetas referida a Cristo[10]. Pero esto explica sólo parcialmente el significado de la profecía, al formularse la pregunta en términos de lo que dice el AT sobre Cristo. Y esto no tiene nada que ver con la tarea principal de los profetas, la del anuncio del juicio contra Israel. Si hay alguna relación entre la profecía y Cristo, deberá ser explicada a la luz de la función central de los profetas.

1. La profecía de juicio y Cristo

Los profetas eran mediadores de la palabra; carecían de poder en su ministerio. Ningún profeta pretendió ejercer el poder, ni directa ni indirectamente. Al cumplir con su deber de mensajeros, tenían que acusar a su pueblo y, conforme a estas acusaciones, anunciar la llegada del juicio. Es completamente comprensible que encontraran resistencia en el pueblo[11]. Ningún profeta tuvo un éxito total en la transmisión de su mensaje. Su palabra fue rechazada. Este rechazo hizo sufrir a los profetas de juicio, no sólo por el hecho de la persecución de que fueron objeto, sino porque eran conscientes de su falta de éxito (Is 49,4). Esta conexión entre el mensaje profético de juicio y el subsiguiente sufrimiento apunta precisamente a Cristo. La amenaza mortal que se cernía sobre el pueblo, en el periodo de los profetas de juicio, no provenía de sus enemigos políticos, sino sobre todo de su apostasía de Dios. Pero si el mensaje profético de juicio fue desapareciendo gradualmente, sin repercusiones aparentes, el sufrimiento de los mensajeros de juicio fue ganando importancia. En este sentido, sobresale el sufrimiento de Jeremías; de tal modo que sus lamentaciones (Jr 11-20) se convirtieron en una parte fundamental de su mensaje[12].

Estas lamentaciones se prolongan en los Cantos del Siervo[13], y anuncian algo no presente hasta entonces en el AT: la posibilidad de

---

10. Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge* (1890/1893).
11. F. Ahuis, *Der leidende Gerichtsprophet* (Dis. Heidelberg, 1971); John Bright, "A Prophet's Lament and Its Answer: Jeremiah 15:10-21", *Interpretation 28* (1974) 59-74.
12. Cf. Cap. II, la sección relativa a la historia del mediador.
13. Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, 187-257.

una nueva existencia mediante el sufrimiento expiatorio de un individuo (Is 53). Todavía no ha podido aclararse si el acontecimiento debe ser situado en el pasado, en el presente o en el futuro. La redención de los pecados del pueblo, a través del Siervo de Dios, se refiere a un acontecimiento que no puede ser establecido inequívocamente en el AT. En el NT se aplica a Cristo el título de Siervo del Señor; y tal aplicación es perfectamente justificable a la luz de nuestra actual comprensión científica de esos textos del Deuteroisaías. Este es el punto de contacto más claro entre el AT y la descripción de Jesús en el NT. Por una parte está la actuación del Siervo de Dios a través de la palabra, su sufrimiento hasta la muerte y su confirmación por parte de Dios, a pesar de la muerte o a través y más allá de la muerte; por otra, el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús. En (Is 52), el coro de los afectados por el sufrimiento y la muerte del Siervo confiesa que al principio habían interpretado erróneamente, como castigo de Dios, lo que en realidad era un acto salvífico divino. Esto pone de manifiesto que incluso entonces este nuevo acto exigía un completo cambio en la manera de pensar[14].

Pero los Cantos del Siervo no son una profecía fortuita del AT que apunta a Cristo; constituyen, más bien, el estadio final de la profecía preexílica, y sólo pueden entenderse en este contexto. Se alude expresamente a este contexto en uno de los Cantos (Is 49,1-6). Aquí, el Siervo se queja de que ha luchado en vano por llevar de nuevo al pueblo a Dios. Esta queja se refiere a la aparentemente infructífera tarea de los profetas de juicio anteriores al destierro. El Siervo del Señor se ve a si mismo en la línea de los profetas, aunque tenga otra tarea. Pero, a pesar de su queja, su tarea supera los límites de su pueblo: "Te haré luz de las naciones" (Is 49,6). Su labor no queda limitada a Israel. Por una parte, esto está en relación con un hecho que durante mucho tiempo no ha sido reconocido: que el Deuteroisaías anuncia (fuera ya de los Cantos del Siervo) la ampliación de la salvación de Israel a otras naciones; por otra, se da una correspondencia entre este aspecto y la idea del NT de que la obra de Cristo es válida para toda la humanidad.

---

14. Claus Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, 253-269.

2. *La profecía de salvación y Cristo*

En la profecía de salvación no puede reconocerse una relación tan inequívoca con la persona y la obra de Cristo. El anuncio profético de salvación proclama un acontecimiento que está en una relación claramente reconocible con la situación en la que tiene lugar el anuncio. Por esta razón, la profecía del Emmanuel de (Is 7,14) no puede referirse al nacimiento de Cristo. Lo que el profeta anuncia aquí es la protección ante un enemigo ya cercano. El nacimiento del niño es un signo que pretende confirmar el cumplimiento de tal anuncio.

Podemos encontrar una lejana alusión a Cristo en los oráculos de salvación que anuncian algo nuevo, y que van más allá de la historia del pueblo de Dios en el AT. Así, Isaías anuncia, en un oráculo de juicio, que Dios llevará a cabo una acción distinta en relación con la "gente burlona que gobierna al pueblo de Jerusalén": "Mirad, yo coloco en Sión una piedra como cimiento, una preciosa piedra angular,...quien crea, no se verá frustrado" (Is 28,14-16; traducción del autor). Después del juicio, la obediencia a Dios se basará en la fe, como en (1 Pe 2,4-6). Desde otra perspectiva (Jr 31,31-34) apunta más allá de la historia del pueblo de la antigua alianza: Dios proclama que hará una nueva alianza, totalmente diferente de la quebrantada por Israel. Aunque con la llegada de Cristo no se cumple todo lo que aquí se describe como nueva alianza, podemos decir que este mensaje de Jeremías apunta a Cristo. Sin embargo, ninguno de los dos textos citados funciona como anuncio directo de la venida de Cristo.

Entre las descripciones de la salvación futura, en el periodo postexílico, requieren una mención especial las profecías mesiánicas[15]. Desempeñan un papel muy importante en el NT y en la historia del Cristianismo. Pero, lo que se dice en estas profecías mesiánicas, tienen muy poco que ver con Cristo; el sufrimiento no tiene importancia alguna respecto al rey de la era salvífica, ni se menciona en ellas la salvación mediante el perdón. En esos textos el rey es, más bien, dispensador de la bendición que de la salvación. Los Cantos del Siervo apuntan más directamente a Jesús de Nazaret que las profecías mesiánicas.

---

15. Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, 3-95; ver Cap. III, sección relativa a la monarquía.

3. Cristo y la historia de la promesa en el Antiguo Testamento

El principal centro de gravedad en la relación entre profecía de salvación y Jesucristo se apoya en la historia de la promesa en su conjunto, y no en dichos individuales que pueden referirse, o no, a Cristo. En el AT empieza con las promesas hechas a los patriarcas[16], y continúa con los oráculos de salvación proclamados por los profetas, conocidos o anónimos, durante el periodo del destierro y en la época del Judaísmo emergente (ver Cap. IV). Entendidas así, las multiformes promesas, de contenido tan variado, son como hitos en el camino que conduce al futuro esperado, fruto de la misericordia de Dios. El punto de encuentro entre la profecía de promesa del AT y su profecía de juicio es la profecía del Deuteroisaías, que, a pesar de ser un profeta de salvación, sólo puede ser entendido a la luz de la profecía de juicio que le precedió.

Existen pues, tres estadios en la historia de los actos salvíficos de Dios: el rescate del principio, basado en la misericordia manifestada por Dios hacia su pueblo sufriente; el rescate del destierro de Babilonia, basado en el perdón a la luz de la precedente historia de apostasía; el rescate del pecado y de la muerte en Cristo, que introduce la historia del nuevo pueblo de Dios, y que tuvo lugar en beneficio de toda la humanidad. Con la liberación de Israel del destierro, el rescate de Dios queda disociado del poder político; Israel fue salvada, pero no volvió a ser estado. Con la llegada de Cristo se reforzó esta separación entre acción salvífica de Dios y poder político.

C.- Cristo y la respuesta del pueblo de Dios

La historia que narra el AT es una historia de interacción entre Dios y el hombre; la respuesta de quienes se sienten afectados por la salvación de Dios y de aquellos a quienes Él dirige su palabra, constituye una parte esencial de esa historia. Por este motivo, los salmos

---

16. Walther Zimmerli, "Promise and Fulfillment", en C. Westermann (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics*, 89-122.

son también una parte esencial del AT; pero deberíamos quizá preguntarnos si se percibe también en ellos alguna relación con lo que dice de Cristo el NT.

1. El Sal 22 y los salmos de lamentación

La presentación que hacen los evangelios de la pasión de Jesús revela una correspondencia clarísima con el (Sal 22)[17]. La frecuencia de citas de este salmo pone de manifiesto que las comunidades cristianas primitivas habían percibido una sorprendente semejanza. Aunque el NT y el Cristianismo primitivo entendieran este salmo como una profecía, debemos preguntarnos, al margen de esa comprensión, si todavía puede percibirse esa semejanza cuando abordamos este salmo no como una profecía, sino como lo que realmente es: una plegaria. En cualquier caso, este significado original del salmo está implícito en el grito de Jesús en la cruz, que en definitiva no es más que una plegaria (Sal 22,1 = Mc 15,34; Mt 27,46). En los salmos, la queja de quien se siente olvidado por Dios es una expresión de sufrimiento opresivo e insoportable. La acusación contra Dios expresa con frecuencia, en las lamentaciones sálmicas, lo que nosotros, con un lenguaje secular, llamamos desesperación, experiencia de un abismo sin sentido.

Cuando Jesús emplea estas palabras en la cruz, entra en contacto con la multiforme experiencia del sufrimiento de su pueblo. Así, no es más que un sufriente entre los sufrientes. Jesús, en su lamentación, hace suyo el lenguaje de dolor elaborado por cientos de compatriotas a lo largo de innumerables generaciones. No sólo murió por los pecadores; murió también por los sufrientes. Su obra, desde ese abismo de sin sentido que experimentó, fue en favor del sufrimiento humano. La obra y el sufrimiento de Jesús no sólo forman parte de la historia del mediador (como hemos visto en el contexto de la profecía), sino que se alinean con la larga trayectoria del anónimo sufrimiento humano.

---

17. Claus Westermann, *Gewendete Klage, eine Auslegung des 22. Psalms* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1955/1957). Ver también John H. Reumann, "Psalm 22 at the Cross", *Interpretation* 28 (1974) 39-58.

Aparte de este aspecto, en los relatos de la pasión encontramos un gran número de citas del (Sal 22). Estas citas aisladas ponen así de manifiesto que los escritores del NT tienen en el punto de mira el salmo en su totalidad. Entre las lamentaciones del Salterio, el (Sal 22) se caracteriza por desarrollar, en su segunda parte, un salmo de alabanza. El momento crítico en el sufrimiento del orante queda expresado en una alabanza a Dios, en la que aquél vuelve la vista atrás recordando su rescate de una muerte inminente, pero como si ésta ya hubiese tenido lugar. Pero, si la estructura del (Sal 22) sirve de base al relato de la pasión de Jesús, entonces la secuencia de sufrimiento, muerte y resurrección debe ser entendida como un solo contexto. Desde el primer momento, la resurrección de Jesús debió de haber formado parte de la historia de la pasión, junto con el sufrimiento y la muerte. De ahí que nunca hubiera una tradición del sufrimiento y la muerte de Jesús sin ninguna alusión a ese momento crítico. El cuarto Canto del Siervo tiene la misma estructura. También aquí el "sí" de Dios al Siervo, incluso más allá de la muerte, sigue al relato de su sufrimiento y su muerte[18].

La adopción, por parte de Jesús, de este tipo de lamentaciones llevó a cabo una transformación. Cristo también murió por sus enemigos y solicitó desde la cruz su perdón. Debido a esta petición relativa a los enemigos, queda superada y marginada la parte original del salmo en la que se solicita la destrucción de los impíos. Para los que creen en Cristo ya no es necesario "rezar contra" nadie[19].

2. *Los salmos de alabanza*

Los salmos de alabanza revelan una relación, tanto de forma como de contenido, con lo que el NT dice de Cristo. En los salmos de acción de gracias o salmos narrativos de alabanza se puede hallar una relación más formal. En ambos casos la experiencia del rescate presenta la misma secuencia de acontecimientos. Se ve claramente

---

18. Siempre que los relatos de la resurrección de Jesús han sido aislados, ha sido al propio tiempo ignorada esa conexión entre pasión, muerte y resurrección.
19. Este es uno de los cambios más importantes en la relación entre Dios y el hombre efectuados por la muerte y resurrección de Cristo; sus consecuencias no han sido todavía suficientemente meditadas.

en la estructura de los salmos. Tras el anuncio ("Te alabaré...") y el sumario introductorio, viene la visión retrospectiva del sufrimiento y el informe del rescate en tres pasos: "invoqué - oyó - me salvó". Estos salmos concluyen con votos de alabanza y/o la alabanza de Dios, por ejemplo (Sal 18; 30; 40; 66,13-20)[20]. Los cantos de alabanza en (Lc 1,68-79 y 2,29-32), en los que Dios es alabado por haber enviado al salvador de su pueblo, son de estructura parecida. La equivalencia es incluso más clara en los himnos de la iglesia, como el de la Reforma "Now Rejoice, All Ye Christian People", que se corresponde punto por punto con el salmo narrativo de alabanza, o "Sing Praise to God Who Reigns Above". Esta equivalencia confirma que la salvación de Dios recibe la misma respuesta tanto en el AT como en el NT.

También en la construcción de la carta a los Romanos podemos percibir una estructura parecida a la del salmo narrativo de alabanza, aunque hay que tener en cuenta que Romanos se caracteriza por la reflexión teológica[21]. La carta paulina trata de la salvación de Dios en Cristo. Tras el anuncio de (1,14-15) viene el sumario introductorio de (1,16-17), la visión retrospectiva del sufrimiento en (1,18 - 3,20) y el informe de la salvación de (3,21 - 8,39). El capítulo séptimo se caracteriza por la presencia de los tres elementos de este informe: "invoqué - oyó - salvó". La llamada final a la alabanza del capítulo octavo es otro de los rasgos formales típicos de los salmos de alabanza. El comienzo de la sección de exhortación, capítulos 12 - 15, constituye un eco de la promesa de alabanza.

Los salmos descriptivos de alabanza o himnos presentan unas analogías basadas más en el contenido que en la forma. En ellos se resume lo que el AT dice de la misericordia de Dios. No se trata de una cualidad atemporal de Dios, sino de lo que una persona experimenta en relación con Dios. Asombrada y conmovida, la comunidad alaba al Dios que se vuelve gracioso hacia ella desde su lejana majestad. "¿Quién como el Señor, nuestro Dios, en el cielo y en la tierra? ¿Quién se sienta en lo alto y mira hacia abajo...?" (Sal 113,5-6; tra-

---

20. Ver Cap. V. LA RESPUESTA.
21. Claus Westermann, *The Praise of God in the Psalms*; idem, *Genesis I*, 238.

ducción del autor). Este asombro y esta alegría de quien contempla a Dios bajando a las profundidades del sufrimiento y del pecado humanos se refleja en el NT en referencia a la venida de Cristo: "Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo" (Lc 1,68). El himno cristológico de (Fil 2) puede ser comparado también con esto. Una vez más, esta característica ha sido adoptada por los himnos de la iglesia, especialmente por los cantos relativos a la encarnación y por los himnos de Navidad. El Cristianismo ve en la encarnación la revelación decisiva de Dios, que abandona la majestad de su ser divino para adentrarse en las profundidades del sufrimiento y el pecado humanos[22].

En la llamada imperativa a la alabanza (que bien introduce un salmo de alabanza o constituye su tónica general) descubrimos una relación totalmente diferente. En general, tiene una propensión a expandirse. Al principio, sólo la congregación cultual es invitada a la alabanza; después, sin embargo, la invitación es dirigida a todos los reyes, a todas las naciones, a todos los rincones de la tierra e incluso a todas las creaturas. La obra de Dios es tan maravillosa y portentosa que debe resonar en todos los ámbitos de la creación. La acción de Dios en Cristo recibe el mismo tratamiento en el libro de los Hechos, y el impulso misionero es el mismo: hacer públicas por toda la tierra las portentosas acciones de Dios.

3. La respuesta en la acción: la Ley

Este elemento de la tradición del AT (la Ley) ha sido considerado como decisivo para la relación del AT con Cristo, especialmente por Pablo y por la posterior teología cristiana. De hecho, funciona como un contraste. Enraizada en la teología judía varios siglos antes de la venida de Cristo, esta teología es el "hogar espiritual" de Pablo, si bien no aparece formulada en el AT. El contraste paulino entre las dos vías de salvación (a través de las obras de la Ley y a través de la obra salvífica de Cristo) carece de bases en el AT. Aquí no aparece

---

22. Estos últimos textos dan la razón al hecho de que los salmos del AT pueden convertirse en parte del culto cristiano. El NT no nos ofrece un libro semejante al de los salmos.

un solo contexto en el que la Ley sea definida como medio de salvación. Generalmente es citado el Deuteronomio a este respecto: la obediencia del pueblo a los mandamientos, normas y leyes constituye la condición de la prosperidad de Israel en la tierra prometida. Pero, en el Deuteronomio, la obediencia a la Ley no está vinculada a la salvación, sino más bien al bienestar del pueblo, es decir, a la bendición en la tierra prometida. Los mandamientos y leyes del AT forman parte de otro contexto teológico, el de la reacción, el de la obediencia. El cumplimiento de los mandamientos y leyes no constituye una acción que provoca el rescate o la salvación; se trata más bien de la acción de quienes han experimentado la salvación de Dios, como lo pone de manifiesto la estructura del libro del Éxodo. Pablo incluye ambos aspectos bajo el concepto de "Ley": mandamientos y leyes. Ya hemos visto que esto no es así en el AT, que los distingue con toda claridad, pues tienen un significado teológico totalmente distinto[23]. Tanto en el AT como en el NT, la existencia del pueblo de Dios se apoya en la acción salvífica de Dios; y también, en ambos casos, la obediencia a los mandamientos de Dios y de Cristo, constituyen la reacción de quienes han experimentado la salvación[24].

Conclusión: La cuestión de una teología bíblica[25]

Al investigar la relación del AT con Cristo no hemos descubierto relaciones o contrastes de tipo conceptual, sino más bien correspondencias o contrastes referidos a una secuencia de acontecimientos, a una historia de Dios y la humanidad. Esta historia, de la que tratan tanto el AT como el NT, tiene lugar en dos círculos: el más amplio

---

23. Ver Cap. V. LA RESPUESTA.
24. Por lo que respecta a la cuestión del significado teológico de la Ley y los mandamientos, es importante saber si la salvación es entendida en un sentido estricto, como un acto salvífico de Dios, o como un estado de salvación (*das Heil*).
25. En los últimos años ha aparecido un gran número de obras y artículos sobre teología bíblica: H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie* (Neukirchen-Vluyn 1970); H. Gese, "Eswägungen zur Einheit der biblischen Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche 67* (1970) 417-436; B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia 1970); J. Barr, "Trends and Prospects in Biblical Theology", *Journal of Theological Studies 25* (1974) 265-282; y otros muchos.

toria de Dios con un sector específico de la humanidad, el pueblo de Dios. El AT y el NT tratan de la historia representada por el círculo más amplio: ambos hablan de Dios creador del cielo y de la tierra que, en definitiva, conduce al mundo y a la humanidad a su meta final. Pero, también tratan de lo representado en el círculo más estrecho, que a su vez tiene dos secciones: la primera, relacionada con el AT; la segunda, con el NT. Estas dos secciones empiezan con un acto salvífico que establece la historia del pueblo salvado; de ahí la denominación de "Antigua y Nueva Alianza". La historia del pueblo de Dios en el AT implica el despojo del poder político y la conducción a la salvación mediante el perdón. La salvación en el NT, que es una salvación del pecado y de la muerte, constituye el nuevo pueblo de Dios, compuesto por creyentes de todas las naciones. Éste ya no existe en oposición a otros pueblos, sino *en favor* de toda la humanidad, como ya ha sido dicho respecto al Siervo del Señor en los Cantos del Deuteroisaías. Idéntica transformación tiene lugar en el caso de la salvación otorgada por Dios a un individuo. Como Cristo murió en la cruz también por sus enemigos, no tiene sentido el descargo del hombre piadoso contra quienes lo acosan. La salvación del creyente ya no tiene por qué implicar la muerte de los increyentes.

Podemos observar mejor esta transformación en una frase de los salmos de alabanza: "Los muertos no alaban al Señor" (Sal 115,17). La muerte ya no es definitivamente, como en el AT, la línea divisoria de la relación entre Dios y el hombre. Todo ha sido cambiado con la muerte y la resurrección de Cristo. La muerte ya no es el final absoluto del creyente; la obra de Dios ya no acaba con la muerte. Sólo a la luz de este dato podemos entender lo que supone para la humanidad la muerte y resurrección de Cristo.

Los actos salvíficos de Dios van acompañados de su bendición, que incluye no sólo a su pueblo, sino a *todos* los hombres. A lo largo de la historia de Israel y de las iglesias cristianas, el creador sigue siendo creador

ción, y viceversa. Pero no podría
de Dios, ni en el AT ni en el NT
amplio horizonte de la historia de
zonte que pone en contacto princ
vador sin el nacimiento de un niñ
cristiana sin una cadena de genera

En la historia narrada por el
rección que apunta a lo que el NT
se pronuncian un Sí y un Amén a
esa dirección. Al mismo tiempo,
que, mediante su obra, ha queda
modo, la historia de la Iglesia o l
se convierte en una sección de to
blo, que debe ser considerada a la
dice de Cristo presenta esencialm
en los evangelios, que nos llev
Cristo; después en el libro de los
te y resurrección de Cristo, se ori
también por el Apocalipsis). Ta
correspondencia con el AT que
Mientras que el AT parte de la cre
de Dios, apunta al "centro del tie
po al final del tiempo. De esta gu
camente de tal modo que pueder
pueblo y situar esta historia en el
Dios con la humanidad y con el m

Desde aquí deberíamos lanzar
del NT: si es posible dejar de lad
ceptual de la teología del NT en f
dominada por el uso de los verb
objetividad lo que tiene lugar en
primer paso hacia este objetivo te
que es más importante lo que suce

va de la creación al final del mundo: el más estrecho expone la hi

Dios y su bendición: el Dios de l

los estudios dedicados a ambos Testamentos, podríamos volver a una teología bíblica que incluyese tanto el AT como el NT y que se basase en ellos. Estoy convencido de la necesidad de una teología bíblica de estas características para la incipiente era ecuménica de las iglesias cristianas.